8e MILLE

BIBLIOTHÈQUE DE SYNTHÈSE HISTORIQUE

L'ÉVOLUTION DE L'HUMANITÉ

Dirigée par HENRI BERR

DIRECTEUR DU CENTRE INTERNATIONAL DE SYNTHÈSE

DES PROPHÈTES À JÉSUS

* *

LE MONDE JUIF VERS LE TEMPS DE JÉSUS

PAR

CH. GUIGNEBERT

PROFESSEUR D'HISTOIRE DU CHRISTIANISME
À LA SORBONNE

ÉDITIONS ALBIN MICHEL

22, RUE HUYGHENS, PARIS (XIVe)

Des prophètes à Jésus. 2, Le Monde juif vers le temps de Jésus / par Ch. Guignebert,...



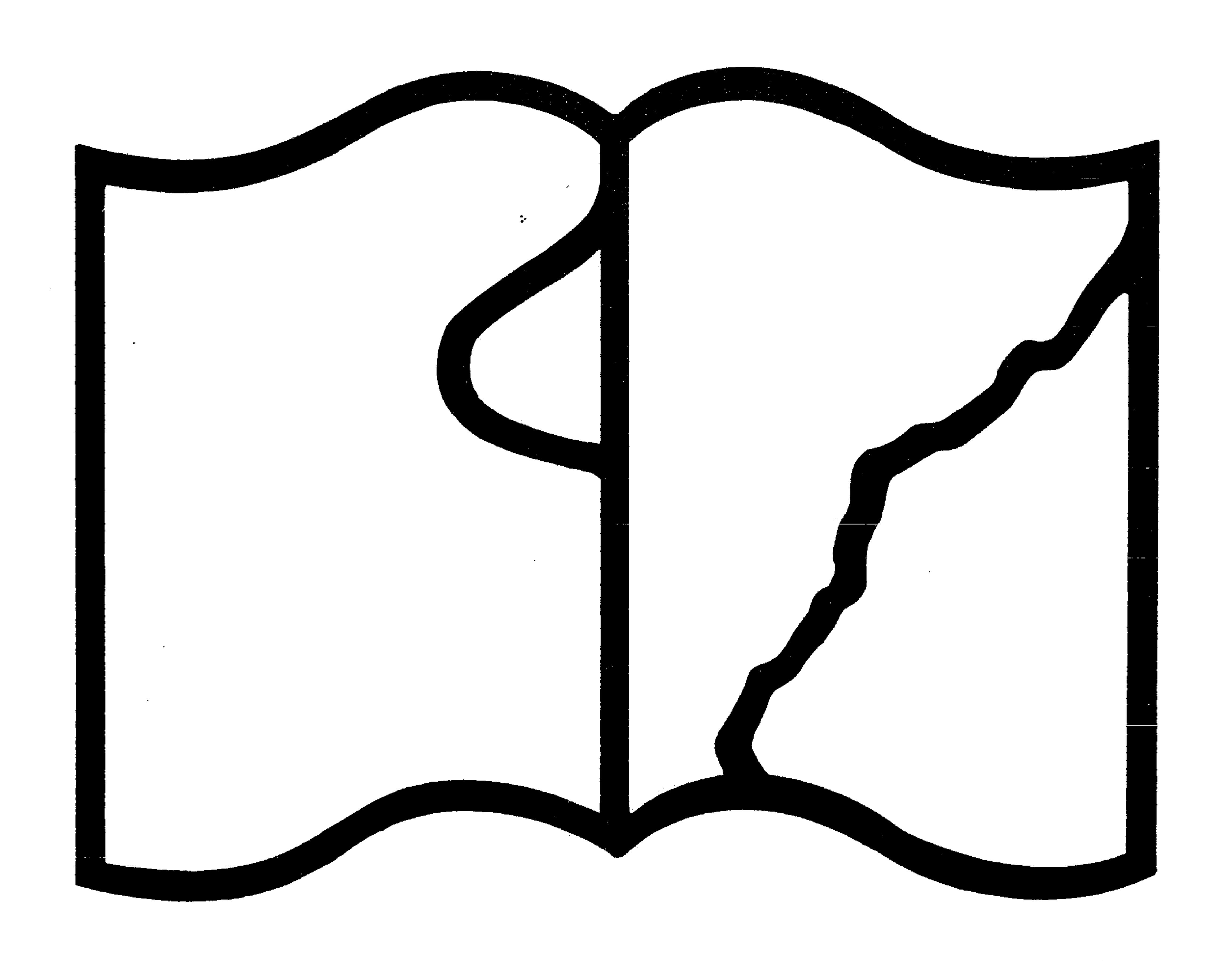
Guignebert, Charles (1867-1939). Auteur du texte. Des prophètes à Jésus. 2, Le Monde juif vers le temps de Jésus / par Ch. Guignebert,.... 1950.

Paris
1950

Guignebert, Charles

Des prophètes à Jésus

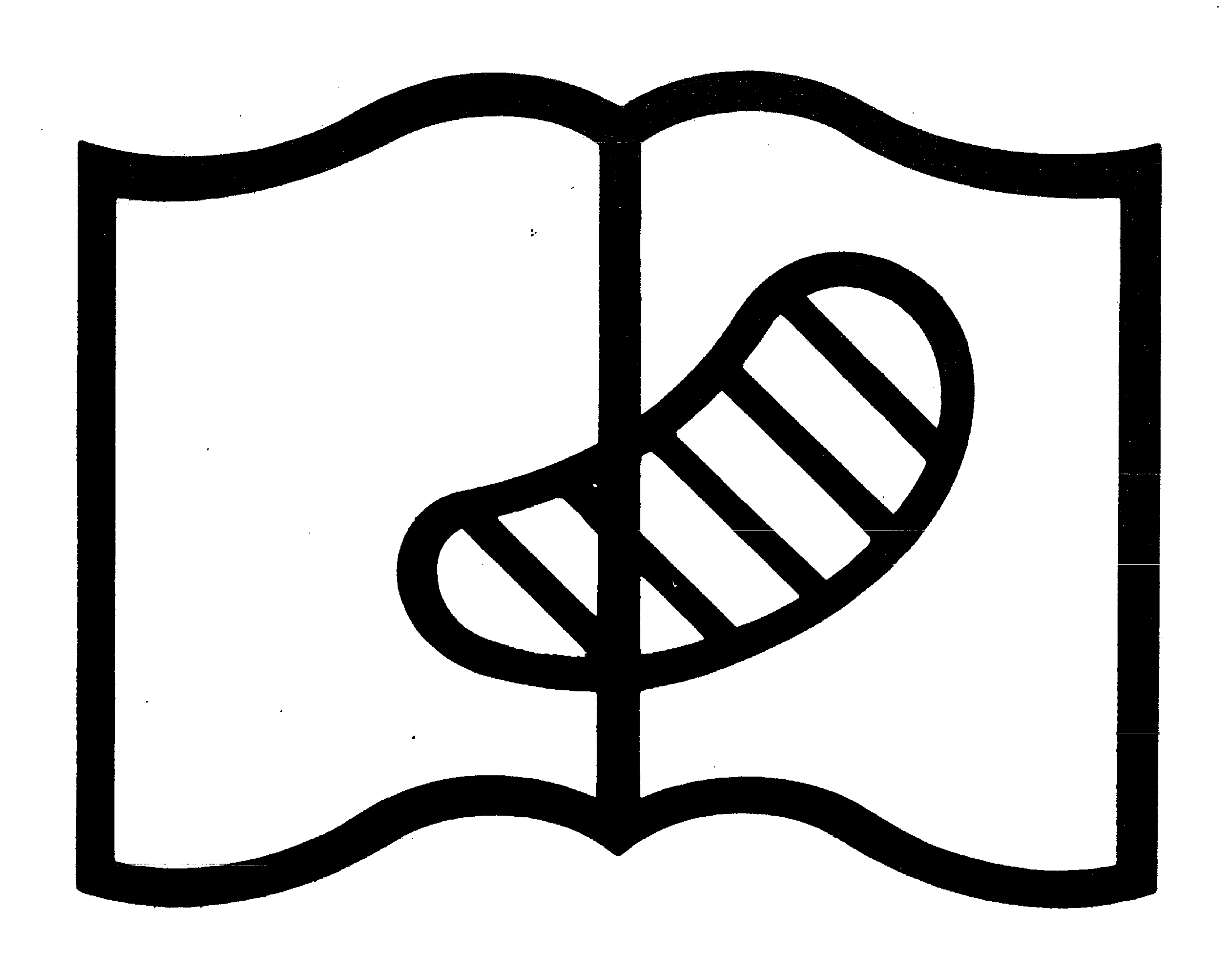
Le monde juif vers le temps de Jésus



Symbole applicable
pour tout, ou partie
des documents microfilmés

Texte détérioré — reliure défectueuse

NF Z 43-120-11



Symbole applicable
pour tout, ou partie
des documents microfilmés

Original illisible

NF Z 43-120-10

L'ÉVOLUTION DE L'HUMANITÉ

PREMIÈRE SECTION

Introduction (Préhistoire, Protohistoire); Antiquité.

- • 1. — La Terre avant l'Histoire *(Les Origines de la Vie et de l'Homme)*, par Edmond PERRIER. — 22e mille.
- • 2. — L'Humanité préhistorique *(Esquisse de Préhistoire générale)*, par Jacques DE MORGAN. — 17e mille.
- • 3. — Le Langage *(Introduction linguistique à l'Histoire)*, par J. VENDRYES. — 21e mille.
- • 4. — La Terre et l'Évolution humaine *(Introduction géographique à l'Histoire)*, par Lucien FEBVRE, *avec le concours de* L. BATAILLON. — 20e mille.
- • 5. — Les Races et l'Histoire *(Introduction ethnologique à l'Histoire)*, par Eugène PITTARD. — 15e mille.
- • 6. — Des Clans aux Empires *(L'Organisation sociale chez les Primitifs et dans l'Orient ancien)*, par A. MORET et G. DAVY. — 12e mille.
- • 7. — Le Nil et la Civilisation égyptienne, par A. MORET. — 17e mille.
- • 8. — La Mésopotamie : les Civilisations babylonienne et assyrienne, par L. DELAPORTE. — 12e mille.
- • 8 bis. — Les Hittites, par L. DELAPORTE. — 7e mille.
- • 9. — La Civilisation égéenne, par G. GLOTZ. — 18e mille.
- • 10. — La Formation du peuple grec, par A. JARDÉ. — 12e mille.
- • 11. — Le Génie grec dans la Religion, par L. GERNET et A. BOULANGER. — 7e mille.
- • 12. — L'Art en Grèce, par A. DE RIDDER et W. DEONNA. — 11e mille.
- • 13. — La Pensée grecque et les origines de l'Esprit scientifique, par L. ROBIN. — 19e mille.
- • 14. — La Cité grecque *(Le développement des Institutions)*, par G. GLOTZ. — 9e mille.
- • 15. — L'Impérialisme macédonien et l'Hellénisation de l'Orient, par P. JOUGUET. — 11e mille.
- • 16. — L'Italie primitive et les débuts de l'impérialisme romain, par Léon HOMO. — 12e mille
- • 17. — Le Génie romain dans la Religion, la Pensée et l'Art, par Albert GRENIER. — 12e mille.
- • 18. — Les Institutions politiques romaines : de la Cité à l'État, par Léon HOMO. — 14e mille.
- • 19. — Rome et l'organisation du Droit, par J. DECLAREUIL. — 9e mille.
- • 20. — L'Économie antique, par J. TOUTAIN. — 7e mille.
- • 21. — Les Celtes et l'expansion celtique jusqu'à l'époque de la Tène, par Henri HUBERT. — 11e mille.
- • 21 bis. — Les Celtes à l'époque de la Tène et la Civilisation celtique, par Henri HUBERT. — 6e mille.
- • 22. — Le Monde romain, par Victor CHAPOT. — 9e mille.
- + 23. — Les Germains, par Henri HUBERT.
- • 24. — L'Iran antique et la Civilisation iranienne, par Cl. HUART et L. DELAPORTE. — 18e mille.
- • 25. — La Civilisation chinoise. La vie publique et la vie privée, par Marcel GRANET. — 14e mille.
- • 25 bis. — La Pensée chinoise, par Marcel GRANET. — 12e mille.
- • 26. — L'Inde antique et la Civilisation indienne, par P. MASSON-OURSEL, H. DE WILLMAN-GRABOWSKA et Ph. STERN. — 7e mille.

DEUXIÈME SECTION

Origines du Christianisme et Moyen Age.

- • 27. — Israël, des origines au milieu du VIIIe siècle, par Ad. LODS. — 14e mille.
- • 28. — Des Prophètes à Jésus. Les Prophètes d'Israël et les débuts du Judaïsme, par Ad. LODS. — 12e mille.
- • 28 bis. — Des Prophètes à Jésus. Le Monde juif vers le temps de Jésus, par Ch. GUIGNEBERT. — 12e mille.
- • 29. — Jésus, par Ch. GUIGNEBERT. — 18e mille.
- • 29 bis. — Le Christ, par Ch. GUIGNEBERT. — 9e mille.
- 30. — L'Église, par Marcel SIMON.
- • 31. — La fin du monde antique et le début du Moyen Age, par F. LOT. — 11e mille.
- • 32. — Le monde byzantin. Vie et mort de Byzance, par Louis BRÉHIER. — 9e mille.
- • 32 bis. — Le monde byzantin. Les Institutions de l'Empire byzantin, par L. BRÉHIER. — 6e m.
- • 32 ter. — Le monde byzantin. La Civilisation byzantine, par Louis BRÉHIER. — 5e mille.

• Volumes parus. + Volumes à paraître prochainement.

L'ÉVOLUTION DE L'HUMANITÉ

SYNTHÈSE COLLECTIVE

XXVIII *bis*

DEUXIÈME SECTION

I. — LES ORIGINES DU CHRISTIANISME ET LA CRISE MORALE DU MONDE ANTIQUE

II[bis]

L'ÉVOLUTION DE L'HUMANITÉ
SYNTHÈSE COLLECTIVE
Dirigée par HENRI BERR

DES PROPHÈTES À JÉSUS

* *

LE MONDE JUIF VERS LE TEMPS DE JÉSUS

PAR

CH. GUIGNEBERT
PROFESSEUR D'HISTOIRE DU CHRISTIANISME
A LA SORBONNE



ÉDITIONS ALBIN MICHEL
22, RUE HUYGHENS, PARIS (XIVe)

1950

AVANT-PROPOS

LA CRISE MORALE DU MONDE ANTIQUE
RÊVES APOCALYPTIQUES ET TRAVAIL DE SYNCRÈSE

L'intérêt du présent volume est extrême, parce qu'il se rapporte à une des périodes les plus troublées de l'histoire humaine, mais aussi les plus grosses d'avenir. Dans les volumes consacrés au monde hellénistique et au monde romain, les tomes XV et XXII, nous avons vu, en même temps que des essais d'unification et d'organisation humaines, d'empire universel, se produire des phénomènes de contamination et, si l'on peut dire, d'« endosmose » spirituelle. Les civilisations diverses du monde ancien, l'Orient et l'Occident, se rencontrent et se pénètrent. Il en résulte tout ensemble le doute et la foi. Le progrès de la pensée, dans l'élite, la conscience — qui s'avive — des misères ou de l'oppression, dans les masses, aboutissent à une crise morale, font naître un désir passionné de comprendre la vie et la mort, d'expliquer le mal, d'obtenir le bonheur ou le salut. Une inquiétude travaillait le monde aux approches de l'ère chrétienne.

Cette inquiétude, Ch. Guignebert l'étudie ici dans des pages attachantes. Il l'étudie d'un certain biais, — parce que ce livre est une introduction à Jésus. *Il continue donc l'histoire du judaïsme, menée par Ad. Lods jusqu'au milieu du second*

siècle. Il montre ainsi ce qui prépare la levée de Jésus dans le milieu palestinien, mais il montre également ce qui, dans le milieu juif de la diaspora, *prépare le mythe du Christ et le christianisme. Intérêt triple et triple utilité.*

* * *

« Terrain que le transit des hommes et des idées traverse en tous sens » (p. 333) : telle nous est apparue déjà la Palestine dans les volumes antérieurs, consacrés à Israël et au judaïsme ancien. Nous savons le petit peuple qui l'occupe destiné par sa situation à être la proie des plus forts. Mais, au fond de lui-même, il résiste aux influences et aux dominations successives, — en dernier lieu, à celle de Rome ; et, plus que jamais, nous le voyons ici faire effort pour défendre sa personnalité, pour réaliser pleinement une organisation qui lui est propre et qui diffère de toute autre.

« Si Israël avait, parmi tant de tribulations, conservé son existence ethnique, au lieu de s'éparpiller en une poussière d'hommes, c'est à sa religion qu'il en était redevable » (p. 327). Guignebert, analysant le caractère des Juifs (1), *les montre susceptibles, ombrageux, intolérants, animés d'un nationalisme religieux que l'exil a exalté. Ils comptent sur Yahvé pour leur revanche ; et, habitués au joug étranger, ils ne se révoltent que si leur religion est menacée, ou simplement offensée (p. 56) : mais alors, ce sont des vagues de fond qui les soulèvent. Les Macchabées représentent au plus haut point ces sursauts, ces « coups de tête » (p. 329), que le fanatisme provoque plus encore que le besoin d'indépendance. Depuis le retour, l'histoire des Juifs est essentiellement religieuse* (2), *et religieuse même est leur constitution.*

(1) *Voir pp. 43, 51, 54-55, 65, 102.*

(2) *P. 64. — Remarquons que la préoccupation essentielle du peuple juif a comme masqué les autres aspects de leur vie. Il fallait bien se nourrir, se*

Nous avons constaté que la royauté n'a joué que par exception un grand rôle en Israël : de plus en plus le régime est devenu théocratique (1), *et la caste sacerdotale a concentré tous les pouvoirs. Sur cette puissance du sacerdoce, sur la pratique de la Loi, — qui, « construite hors de la vie », répondant à « une intention d'organisation définitive bien conforme à l'esprit de n'importe quel clergé », tendait à « authentiquer et justifier la théocratie » (p. 85), — sur les développements de la « jurisprudence religieuse » (p. 64), le présent livre apporte d'intéressantes précisions.*

Le sanhédrin *est un sénat approprié à la nature de ce peuple, — le peuple de la Thora (p. 104). Il comprend, avec l'aristocratie sacerdotale, des docteurs de la Loi. Il est présidé par le Grand-Prêtre. Dans la personne des princes hasmonéens, qui étaient Grands-Prêtres, se sont visiblement confondus, pendant une centaine d'années, le pouvoir politique et l'autorité religieuse. Le Temple où, par le sacrifice, le peuple s'unissait à son Dieu, presque autant que le sanctuaire de la religion nationale, était « le centre de la vie publique » (pp. 79, 82). Il constituait un organisme compliqué : son personnel de tous ordres aurait, d'après Josèphe, compté jusqu'à 20 000 personnes.*

La Loi, « norme absolue de toute vie religieuse » (p. 86), demandait à être interprétée, adaptée aux circonstances; et c'est pourquoi la hiérocratie *s'était complétée par une* nomocratie. *Comme on a trouvé dans le tome précédent la psycho-*

vêtir, se loger, donc produire, fabriquer, construire, échanger. Toute l'activité économique est, dans l'histoire « sainte », à l'arrière-plan. Les Rékabites, qui condamnaient le luxe des villes, les premiers des grands prophètes, qui protestaient contre l'inégalité des conditions, appellent l'attention sur le développement matériel d'Israël. Le règne de Salomon marque l'apogée de la prospérité temporelle. Puis le spirituel domine de plus en plus, si bien que le rôle économique joué ultérieurement par les Juifs peut surprendre. Voir pourtant ici quelques indications, pp. 13-14, 81, note 2, 84, 273, 274 : le sujet de ce livre ne demandait rien de plus.

(1) *Voir pp. 75, 77, 327; cf. p. 55, note 1 : l'idéal des Kannaïm ou Zélotes c'est « une république juive, avec Dieu pour maître et la Loi pour constitution ».*

logie des prophètes, on trouvera ici celle des scribes ou rabbis (1). *Leur rôle apparaît moins rigide et formaliste qu'on ne l'a souvent représenté. Ils sont « juristes et canonistes, mais aussi moralistes et casuistes » (p. 92). Les écoles qu'ils forment n'ont pas toutes le même esprit.*

C'est par la synagogue, *« centre d'instruction religieuse » (p. 99), « sorte d'université populaire confessionnelle » (p. 101), que s'établit le contact entre eux et le peuple. Institution religieuse unique dans l'antiquité, où le culte consiste en étude passionnée de la révélation divine. Or, par cette étude, il arrive, sans doute, que la Loi se raidisse en formalisme étroit ou se complique en casuistique subtile, mais il arrive aussi qu'elle s'assouplisse et s'adapte à la vie journalière (p. 96).*



Ainsi, le légalisme n'étouffe pas l'esprit. Et il ne tarit pas la foi vive. Nous l'avions constaté déjà (2), *et nous allons en recueillir des preuves nouvelles. Sous le comportement traditionaliste, Guignebert cherche à atteindre la réalité concrète. Il parle heureusement de l' « éternelle illusion des religions, qui évoluent tout en se persuadant qu'elles ne bougent pas »* (3).

La religion des Juifs a évolué, — à la fois par un travail spontané et par une action d'apports étrangers, que nous avions discernée dans la période précédente, mais qui devient de plus en plus importante et sur laquelle nous aurons à insister. En évoluant, elle s'est diversifiée. Sans doute, il y a des conservateurs, les Sadducéens, *qui « font figure de vieux croyants et d'orthodoxes » : « ils se recrutent parmi les aristocrates, les riches de Jérusalem, les prêtres et les fonctionnaires du Temple, donc parmi les gens en place » (pp. 214,*

(1) *Voir pp. 95, 97.* — (2) *Voir le tome précédent, p. XVIII.*
(3) *P. 220 ; cf. p. 221, note 1 (« la complexité nuancée de la vie réelle des croyances et des mythes »).*

215). Mais les Pharisiens exégètes et juristes, auxquels se rattachent la plupart des scribes, s'opposent aux Sadducéens et sont considérés par ceux-ci comme des révolutionnaires. Guignebert les réhabilite contre la fâcheuse opinion que l'Évangile a donnée d'eux parce qu'ils ont résisté au christianisme. La piété du cœur ne leur était pas étrangère : ils « vivaient leur religion » et sentaient « la nécessité d'élargir le vieux yahvisme » (1). Les Zélotes formaient « l'extrême gauche des Pharisiens » (p. 222) : plus ardents, plus impatients de la domination subie, ils étaient dans un état constant d'excitation prophétique et d'agitation politique. Les Esséniens représentent une tendance singulière, une autre sorte — purement religieuse, mystique et logique (p. 231) — d'extrémisme pharisien. Ils s'isolent de la vie courante, dont ils semblent avoir le dégoût. « Il y a dans l'essénisme à la fois du couvent et du béguinage » (p. 233). Des pages curieuses donnent ici des détails sur les pratiques et les doctrines de ces associations de « piétistes scrupuleux » — qui, toutefois, restent « dans le plan de l'orthodoxie juive » (2).

Mais il n'y avait pas seulement, dans le judaïsme d'alors, des tendance diverses : il y avait des sectes. La spéculation — contrairement à une opinion répandue — semble avoir été assez facilement supportée en Israël. Les nazirs — qui, voués à Yahvé, continuent peut-être les Rékabites (3) — sont des ascètes ; et l'ascétisme, qui a dû se manifester alors sous des formes variées, et qui tend au mysticisme, « représente une source de vie religieuse très différente du légalisme » (p. 253). D'une façon générale, le besoin religieux, l'idée et le désir du salut inspirent des attitudes d'individus ou de groupes qui s'écartent singulièrement d'un strict et sec formalisme.

En somme, il y avait une « religion du cœur », une religion « selon l'esprit des Prophètes » (4), qui persistait, même dans

(1) Voir pp. 216-218. — (2) Pp. 234-247. — (3) Voir t. XXVII, p. 368.
(4) Voir p. 84, note 2.

la synagogue. Mais elle était plus « vivante et chaude » dans le peuple des simples — les amé-ha-harès, *parmi lesquels se trouvaient ces* anavim *que nous avons déjà rencontrés* (1). *De leur confiance en la paternité de Dieu jaillissait une piété ardente. Ce sont eux surtout qui — croyant fermement à la réalisation des Promesses — attendaient* Celui qui doit venir.

Guignebert, dans tout ce livre, a insisté sur la tendance apocalyptique des Juifs. « Chaque catastrophe nationale est suivie d'une floraison d'apocalypses » (2). *Les milieux pharisiens en sont grands producteurs (p. 177). Avec d'immenses espoirs, Israël va d'épreuve en épreuve, de désastre en désastre ; mais, selon l'expression de Renan, il espère contre l'espérance : sa croyance en un retournement des choses n'en devient que plus tenace et plus impérieuse. Les « éternels vaincus » attendent « l'éclatante, la définitive victoire » (p. 335).*

L'imagination juive, qui s'est complu dans cette perspective du grand drame des temps messianiques, les a conçus de façons qui varient de milieu à milieu, de groupe à groupe, d'individu à individu (p. 198). Rôle du messie, jugement, résurrection, règne de Dieu, — tout cela est « confus, fumeux, incertain » (3) *; mais ces « rêveries », ces « divagations » consolantes sont « au centre de la pensée et forment le principal des préoccupations politico-religieuses des Palestiniens juifs » vers le temps de Jésus. Les esprits étaient agités et dans l'attente ; il y avait un état collectif de sensibilité, propre à produire au moindre choc le phénomène de* foule (4) *: des mouvements populaires se renouvelaient constamment* (5). *Chaque inspiré qui se levait trouvait des hommes disposés à le reconnaître pour l'envoyé de Dieu* (6). *Le plus souvent*

(1) *Voir pp. 268, 270-271, 331, 332.* — (2) *Pp. 32, 177.*

(3) *P. 182. Voir pp. 168 et suiv.*

(4) *Voir, dans ma* Synthèse en Histoire, *pp. 104 et suiv., et, dans les Publications du Centre de Synthèse,* La foule.

(5) *Voir pp. 199-201, 264, 272.* — (6) *Voir p. 201 ; cf. pp. 271, 330.*

celui qui tente un coup de main prêche la révolte; il croit être le messie guerrier qui restaurera le royaume de David (p. 236): aussi le procurateur romain est-il toujours sur ses gardes. Parfois l'homme de l'Esprit, prédicateur populaire, se contente d'exalter la foi des anavim *et d'annoncer l'approche du Messie* (1).

« Jésus est né dans une atmosphère d'apocalypse » (p. 32), et l'intensité de l'espérance messianique est un des éléments qui expliquent son rôle. Mais tout, ici, tend à expliquer Jésus — tel qu'il apparaîtra et se comportera dans le volume suivant. C'est, d'abord, l'atmosphère physique de la Galilée : elle « n'est pas négligeable pour qui cherche à se représenter la personne, les allures, le caractère de Jésus et, en quelque mesure, la nature et l'esprit de son enseignement » (2). *C'est surtout l'attitude spirituelle des milieux pharisiens : leur religion, sincère et vivante, est «* essentiellement *simple, comme le sera celle de Jésus » ; l'idée de la paternité de Dieu — où certains ont vu le « trait le plus original » du Galiléen — leur est familière; leurs sentences ont parfois « un son chrétien »* (3). *Voilà qui fait comprendre la levée de Jésus et — parce que ces milieux pieux n'avaient la sympathie, ni des autorités romaines, ni des conservateurs sadducéens et des* politiques (4) — *voilà qui fait comprendre aussi son destin (p. 218)*

***

Ce livre, qui contribuera à expliquer Jésus et sa religion, n'aidera pas moins — comme nous l'avons indiqué — à comprendre le mythe du Christ et la syncrèse chrétienne. Une des préoccupations de Guignebert, en effet, d'un bout à l'autre du volume, c'est d'étudier ce phénomène du syncrétisme — dont

(1) *Pp. 272, 324, 329, 332.* — (2) *P. 16; cf. t. XXIX, p. XIII.*
(3) *Voir pp, 94-97, 125, 216, 217. Par contre, la religion* **de Jésus** *n'a rien de l'ascétisme essénien (p. 246).*
(4) *Voir pp. 198, 329.*

nous avons souvent signalé l'importance dans la vie religieuse de l'humanité : or, il n'y a pas d'époque où cette interpénétration des conceptions et pratiques religieuses de toutes origines se soit produite de façon plus active que dans les temps qui ont précédé Jésus — comme dans ceux qui l'ont immédiatement suivi. Des affluents divers se mêlent dans « le grand courant religieux qui traverse alors tout le monde antique » (1).

Nous avons noté ailleurs que le syncrétisme se présente sous deux formes : contingente, imitative, « confusioniste », d'une part ; d'autre part, unificatrice et logique (2). *Le travail qui s'est accompli alors dans le monde juif — et simultanément dans le monde païen — présente bien ce double caractère. Il nous est impossible de le suivre dans tout le riche détail que fournit ici Guignebert : nous n'insisterons que sur les résultats de la diaspora.*

Rappelons toutefois qu'en Palestine, — en ce point de passage et de rencontre (p. 113), — avant l'installation d'Israël, déjà Babyloniens, Égyptiens, Hittites, Égéens avaient laissé des traces ; que Canaan, ensuite, a influencé Israël ; que, plus tard, Égyptiens, Chaldéens, Perses, puis Grecs, — Lagides ou Séleucides, — enfin Romains hellénisés, malgré les résistances ou les réactions, ont contaminé l'âme juive. Contrairement à une opinion longtemps accréditée, le yahvisme n'a jamais échappé à cette loi de l'évolution religieuse, de se nourrir d'éléments étrangers. De plus en plus, ce qui agira sur les Juifs, ce sont des syncrétismes déjà

(1) *P. 332 ; cf. p. 265.*

(2) *Voir t. XI, p. XXII, et* En marge de l'Histoire universelle, *pp. 180, 129, 265. — Guignebert parle quelque part de la « maladie du syncrétisme » (p. 332). Si l'on se place au point de vue d'une religion déterminée, le syncrétisme est une maladie : « contamination » a un double sens. Mais, au point de vue* humain, *le syncrétisme est un puissant facteur d'unification et de progrès. A la fin de la* Cité antique *de Fustel de Coulanges, il y a des pages — d'une grande beauté — où il oppose le paganisme et le christianisme : celui-ci « achève de renverser les cultes locaux », « brise définitivement les divinités poliades » ; « l'esprit de propagande remplace la loi d'exclusion »... Une partie de ce que dit Fustel (pp. 456 et suiv., 14e éd.) se rapporte, en réalité, à l'action du syncrétisme.*

assez compliqués : « Je ne me lasserai pas de répéter, dit Guignebert, que le syncrétisme est la forme religieuse en faveur dans le monde hellénistique et dans tout le monde asiate, dans tout l'Orient » (1). *Et de plus en plus, c'est l'hellénisme — en raison de sa valeur intellectuelle — qui exercera l'action prépondérante sur Israël — à la fois directement et par l'intermédiaire de la diaspora.*

On verra donc ici les nouveautés *considérables qui se sont incorporées à l'ancien yahvisme, — toute une cosmologie, une angélologie, une démonologie, une mythologie, une eschatologie (p. 116). On verra tout ce qui, chez les Esséniens, et surtout dans les sectes palestiniennes, s'est infiltré de spéculations gnostiques* (2) *— venues de Babylonie ou de Perse — et d'idées ou pratiques pythagoriciennes. Mais particulièrement intéressante — et neuve — est l'étude de la diaspora, qu'on trouvera dans ce volume.*

Des causes très diverses — et non pas seulement les déportations ou les exodes de vaincus — ont produit un tel courant d'émigration que, dès le Ier siècle avant Jésus-Christ, des Juifs étaient fixés dans la plupart des provinces de l'Empire romain, surtout celles qui entouraient la Méditerranée et bordaient le Pont-Euxin (p. 277). Philon soutient qu'il y avait un million de Juifs en Égypte, et la diaspora tout entière, au début de l'ère chrétienne, a été évaluée entre quatre et sept millions. Les communautés juives formaient de petits États dans l'État, protégés par l'État. Elles avaient un centre local, la synagogue. Mais le Centre du judaïsme dispersé était Jérusalem, et le Temple attirait, chaque année, des milliers — ou des millions — de pèlerins (3) .

(1) *P. 116. Sur le syncrétisme, voir pp. 3, 113-116, 125, 146, 157, 173, 184, 207-208, 230-232, 254, 262, 319-320, 325-326, 330-332, 336. Cf. les tomes XI et XV.*

(2) *Sur la gnose (= science divinement révélée), voir pp. 263-265 et 315.*

(3) *Voir pp. 279-280, 284, 286. Cf.* Boulanger, *t. XI, pp. 461 et suiv.,* Jouguet, *t. XV, p. 399,* Chapot, *t. XXII, pp. 252 et suiv.*

Cependant, — et c'était inévitable, — dans le milieu hellénistique le judaïsme s'est hellénisé. La traduction de la Bible est un fait capital : la Septante, tout à la fois, servit l'influence grecque et servit, dans le milieu grec, l'influence juive. Le syncrétisme, dont nous avons marqué le rôle en Palestine, agit plus encore dans le monde judéo-païen (1). *Alexandrie et Antioche en sont les centres. Philon d'Alexandrie en est le représentant le plus typique* (2).

« Le genre de syncrétisme de Philon, c'est le philosophisme, *c'est-à-dire la spéculation qui prend son point de départ dans l'étude de la philosophie grecque »* (3). *Le* logos *devient l'intermédiaire, le médiateur entre Dieu et l'homme* (4) *: tout le travail de la pensée juive, en effet, tend alors à concevoir un Dieu plus sublime, transcendant. Le mal vient de la matière ou des puissances inférieures (p. 293). L'âme est distincte du corps et doit se détacher de la matière, s'élever, par l'extase, jusqu'au Verbe — révélation de Dieu* (5). *Le bonheur divin est assuré à tous les justes : le nationalisme s'efface, et le ritualisme perd de son importance. Cette philosophie religieuse, « réalisant un syncrétisme plein de séduction » (p. 296), a fait des conquêtes chez les Gréco-Romains et triomphé largement des préjugés antisémites. Du reste, la propagande des Juifs fut intense à cette époque : ils donnaient leur religion — avec son Dieu unique et sa loi de vie morale — comme « la* véritable religion *épurée, la religion sans images, nous dirions* le culte en esprit et en vérité *» : rien ne pouvait mieux répondre aux besoins des âmes inquiètes*

(1) *Voir pp. 308-311, 313-314, 325-326.*
(2) *Voir pp. 290, 293-294, 320. Cf.* ROBIN, *t. XIII, pp. 436-437.*
(3) *P. 320. Sur le syncrétisme philosophique, voir* BOULANGER, *t. XI, p. 507.*
(4) *Au-dessous du Logos et des Idées, modèles des choses, vient la Sagesse, puis l'*Homme de Dieu *ou le premier* Adam, *puis les Anges, etc. Voir* ROBIN, *t. XIII, p. 436.*
(5) Ibid., *p. 437.*

qui ne recherchaient pas « les émotions violentes et la fantasmagorie des mystères » (1).

Mais, d'autre part, ce mysticisme qui émane de l'Orient — et qui, en Grèce, refoulé d'abord par la religion « civique », ensuite, avec la préoccupation du salut individuel, a régné dans les mystères (2) *— s'est mêlé au judaïsme, non seulement chez les païens, mais chez les Juifs eux-mêmes. A. Boulanger, dans notre tome XI, a, du point de vue de l'hellénisme, analysé le travail de syncrèse qui devait amalgamer et comme fondre au creuset d'une foi tourmentée, avec tous les cultes orientaux, le monothéisme hébraïque. Guignebert insiste sur le « syncrétisme à fond juif » (312), qui, plus que le syncrétisme à fond païen, se prolongera, semble-t-il, dans le christianisme naissant ; il souligne l'importance d'une gnose syncrétiste, qui spécule sur « la naissance, l'organisation, le gouvernement et la vie du Cosmos », et qui, sans doute, aussi prévoyait un Sauveur* (3). *Il montre la part que prennent les dispersés à ce mouvement sotériologique, ample et confus, où s'harmonisaient les rêves de tous les exaltés qui attendaient « l'accomplissement des temps ». C'est dans des sectes, des cercles fermés « où l'on se croit dépositaire de la Vérité en soi et du Salut », que le christianisme lui paraît trouver son explication précise ; c'est parmi ces sectes, qui vont jusqu'à l'hérésie, mais aussi dans la masse inquiète des païens, que « le Messie juif prendra la figure et le rôle d'un* Sôter *et se haussera irrésistiblement jusqu'à la divinité absolue »* (4). *La « graine juive » a été fécondée en milieu hellénistique : c'est à Antioche que les chrétiens ont reçu leur nom.*

Le Talmud *représente le rempart du judaïsme obstiné.*

(1) *Voir pp. 300 et suiv. sur les procédés et les succès de cette propagande.*
(2) *Voir t. XI, pp. 146, 322 et suiv., et toute la 3e partie.*
(3) *P. 317. Cf.* Söderblom, Manuel d'Histoire des Religions, *p. 518.*
(4) *Voir pp. 267, 321, 326, 336-337.*

L'Évangile, *dans la mesure où il reflète Jésus, — comme on le verra au tome XXIX, — exprime et fait aboutir ce qu'il y a de plus humain et de plus pur chez les prophètes ; dans la mesure où il est l'œuvre de ses rédacteurs, il exprime et fait aboutir l'effort syncrétique.*

***

En France, dans la littérature historique, on ne saurait trouver un tableau aussi vivant, une étude psychologique aussi nuancée de cette époque singulière ; et aucune œuvre étrangère ne réalise une aussi complète mise au point.

Qu'il s'agisse des sources ou des travaux modernes et contemporains, Ch. Guignebert a tout soumis à sa critique. Après quoi, dans sa construction, il fait preuve d'une circonspection extrême. Il n'hésite jamais — et c'est un genre de mérite que nous tenons à relever une fois de plus — à reconnaître des difficultés, des obscurités, à faire des réserves, à signaler les problèmes qui restent à résoudre. « Il faut nous garder de rendre clair et de systématiser ce qui reste souvent obscur et vague » (p. 178). « Nous ne savons vraiment pas... » (p. 70); « Il nous faut ici encore confesser notre ignorance » (p. 242). A propos d'une question ouverte : « Je crains fort qu'elle le reste longtemps, sinon toujours » (p. 322)... (1).

Ce qui est établi, ce qui est vraisemblable, ce qui est ignoré provisoirement, ce qu'il faut sans doute renoncer à savoir : l'historien ne remplit sa tâche que s'il fait ce départ en conscience, que s'il prend à cœur de proclamer lui-même les incertitudes et les lacunes de son œuvre. C'est là un des caractères par lesquels l'histoire scientifique s'oppose à l'histoire romancée, et même à l'histoire narrative.

HENRI BERR.

(1) *Cf. pp. 101, 112, 162, 188, 225, 247, 255, 260, 262, 266, 268,*

LE MONDE JUIF
VERS LE TEMPS DE JÉSUS

DES PROPHÈTES A JÉSUS

**

LE MONDE JUIF VERS LE TEMPS DE JÉSUS

INTRODUCTION

JUDAISME ET CHRISTIANISME. — LE JUDAÏSME VERS LE TEMPS DE JÉSUS.

C'est parmi les Juifs et en terre juive que Jésus est né ; c'est aux Juifs qu'il a prêché, aux seuls Juifs. Donc, dans son origine première, et pour autant qu'il dépende de l'initiateur que la tradition lui prête, le christianisme est un phénomène juif. Au terme de la prédication de Jésus, il ne constitue pas encore une religion, mais, du moins, il exprime une grande espérance. Ce sont des Juifs qui la transportent sur le terrain hellénique, où une telle fortune l'attend. Elle y trouve d'abord asile dans le cœur des Juifs ou dans celui d'hommes façonnés, préparés pour elle par la propagande du judaïsme. C'est, enfin, à l'ombre des privilèges acquis dans l'Empire par la *nation* juive que les premières communautés chrétiennes peuvent germer et s'enraciner sans éveiller les défiances de l'autorité romaine.

Même après que « l'hérésie des Nazaréens », comme diront

les Juifs, est devenue religion autonome, le judaïsme ne cesse point d'exercer son action sur elle, tantôt directement, tantôt en contre-coup (1).

Et, en effet, non seulement la Bible juive est demeurée le livre sacré — le Livre — pour l'Église chrétienne, mais les institutions liturgiques, les rites cultuels et même les habitudes religieuses des Juifs ont laissé une trace profonde dans la vie chrétienne (2). Il n'est pas jusqu'à la prompte hostilité de l'Église contre la Synagogue, la volonté tenace que marque de bonne heure le clergé chrétien de se prémunir contre des retours possibles d'esprit juif et de propagande juive qui n'aient déterminé, dans bien des cas, les décisions, et jusqu'aux institutions ecclésiastiques (3).

Voilà les constatations, très apparentes pour quiconque s'applique à l'étude particulière d'Israël aux approches de l'ère chrétienne, qui ont fondé la conclusion jadis couramment admise que le christianisme antique n'était, au propre, qu'un judaïsme hellénisé. « *C'est du sein du judaïsme qu'est sorti le christianisme et, s'il a quelque part des antécédents directs et immédiats, c'est là qu'il faut les chercher.* » Ainsi, Michel Nicolas justifiait, en 1860, en accusant ses préoccupations chrétiennes, l'étude qu'il allait entreprendre des *Doctrines religieuses des Juifs* (4). Et Renan, vers la fin de sa vie, pensait encore que « *rien ne s'est développé dans le christianisme qui n'ait ses racines dans le judaïsme, au Ier et au IIe siècles avant Jésus-Christ* (5) ». Il professait aussi que « *les pays recouverts par le christianisme primitif furent ceux que le judaïsme avait déjà conquis dans les deux ou trois siècles qui précèdent Jésus-Christ* (6) ».

(1) **CCLXV**, 248 et suiv., s'applique spécialement à préciser cette influence du judaïsme sur le christianisme après leur séparation.
(2) W. O. E. Œsterley, *The Jewish Background of the Christian Liturgy*. Londres, 1925. Cf. **IV**.
(3) **XLVII**, I, 277 et suiv. ; 304 et suiv.
(4) **CLXXX**, Préface, p. I. — (5) **LXXI**, V, 380. — (6) **LXXI**, V, 222.

D'ordinaire, il ne nous semble plus aujourd'hui que les choses soient aussi simples. Sans doute, la graine semée par Jésus était juive, donc juive aussi la première pousse ; mais le sol nourricier qui lui a prêté ses sucs et sa fertilité, qui a fait d'elle un arbuste vigoureux, puis un arbre bien enraciné, ce sol était hellénistique : l'Orient et la Grèce y mêlaient leur substance féconde. Que la religion nouvelle ait reçu à Antioche la consécration d'une désignation particulière, que ce soit dans cette métropole du monde hellénistique qu'on ait, pour la première fois, nommé *chrétiens* les Nazaréens, c'est là un fait qui se hausse de lui-même à la dignité d'un très éloquent symbole (1).

A vrai dire, il est permis de penser que bien des influences hellénistiques n'ont point pénétré directement dans le christianisme premier, mais qu'elles ne l'ont touché qu'à travers le judaïsme dont elles avaient, antérieurement, fait la conquête partielle. Cette simple réflexion suffit à nous placer en face d'une représentation du judaïsme qui aurait bien surpris Nicolas et, sans doute, Renan lui-même. Ce monde juif, dont nous entrevoyons la contamination par l'Orient hellénistique et peut-être par l'Orient tout court, ne ressemble plus à un domaine strictement clos par la haie épineuse et touffue du légalisme. Il ne tient pas tout dans les limites, pourtant fort élargies, que marquent les écrits post-exiliens de l'Ancien Testament, les Deutérocanoniques, tant alexandrins que judéens, et les Apocryphes; il dépasse même le champ

(1) Les premiers chrétiens se désignaient eux-mêmes par des noms en usage dans les sectes closes de ce temps : les *élus* (ἐκλεκτοί : *Rom.*, 8, 33 ; 16, 13 ; *Col.*, 3, 12 ; *II Tim.*, 2, 10), les *saints* (ἅγιοι : *Rom.*, 8, 27 ; 15, 25), les *fidèles* (πιστοί : *Col.*, 1, 2 ; *Éphes.*, 1, 1), *les disciples* (μαθηταί : *Act.*, 9, 26 ; 11, 26), les *frères* (ἀδελφοί : *Gal.*, 1, 2 ; *I Cor.*, 5, 11 ; *Phil.*, 1, 14) ou toute autre dénomination du même genre (*Cf.* **DACL**, I, art. *Chrétien*). C'est un texte des *Actes* (11, 26) qui nous dit que *ce fut à Antioche que les disciples prirent le nom de chrétiens* (Loisy, *Actes*, 470) ou *furent appelés chrétiens* (ἐγένετο... χρηματίσαι... τοὺς μαθητὰς χριστιανούς). Il n'y a pas de raison de révoquer en doute ce témoignage.

qu'éclairent pour nous, par un bout, Josèphe, et, par l'autre, Philon.

Sous le nom de judaïsme, il faut donc comprendre un ensemble très vaste, mais aussi confus et polymorphe, d'idées, de croyances, de sentiments, de tendances, d'habitudes, de pratiques, divers par l'âge et la source, auxquels s'attachent les Juifs — ou des Juifs — vers le temps de la naissance de Jésus. Et il ne convient pas de considérer seulement les Palestiniens, mais également les groupes d'Israélites dispersés dans le monde gréco-oriental ; car, s'il est avéré que l'hellénisme a exercé le principal de son influence sur la religion chrétienne par l'intermédiaire du judaïsme, il faut, sans doute, croire qu'en l'espèce c'est surtout du judaïsme vivant hors de Palestine qu'il s'agit, du judaïsme de terre grecque. Selon toute vraisemblance, les actions juives qui ont laissé dans le christianisme les traces les plus larges, les plus profondes et les plus durables sont sorties des milieux de la *Dispersion* (1). L'apôtre Paul n'était-il pas un Juif de Tarse en Cilicie ?

Nous allons présentement essayer de nous rendre compte d'abord de ce qu'était le monde juif de Palestine vers le temps de Jésus, le monde où Jésus est né et où il a vécu ; puis de ce qu'il faut entendre par le judaïsme de la *Dispersion* — la *Diaspora* — où le christianisme a pris conscience de lui-même et a commencé sa fortune.

NOTE BIBLIOGRAPHIQUE

La bibliographie complète se trouve dans les ouvrages de Schürer et de Juster ci-dessous indiqués. Je ne rappelle ici que les titres de quelques livres particulièrement utiles. Dans les notes, je m'efforcerai autant que possible de renvoyer le lecteur à ceux qui lui sont le plus aisément accessibles.

A. LES SOURCES. — I. *La Bible*, hébraïque : *Biblia hebraïca*, édit. Kittel Leipzig, 1913 ; — grecque : H. B. Swete, *Old Testament in Greek according to th. Septuaginta*. Cambridge, 1887-94. — Traductions : *a*) françaises : A. CRAMPON *La Sainte Bible*[2]. Paris, 1905 ; *La Bible du Centenaire* (V) (en cours de publication) ; *b*) allemande : KAUTSCH (**XLVIII**) ; *c*) anglaise : *The Revised Version*. —

(1) **CCXCIV**, I, 193 ; **CCLXXXIV**, 216 et suiv. ; **CCLVIII**, XVI (Lettre de Pfleiderer à l'auteur).

Tous les renseignements nécessaires pour se servir diligemment du texte son dans L. Gautier, *Introduction à l'A. T.*. Paris, 1914 ; C. Steuernagel, *Lehrbuch der Einleitung in den Alten Testament mit einem Anhang über die Apokryphen und Pseudepigraphen.* Tübingen, 1912 ; W. Nowack, *Handkommentar zum Alten Testament.* Göttingen, 1894 et suiv., 13 vol., dont chacun forme un tout et a pour auteur un spécialiste éminent.

II. *Les Targumim* et *Midrashim* : articles ap. **DB** et **JE**.

III. *Le Talmud* : tous les renseignements désirables sont dans Strack, *Einleitung in den Talmud*[4]. Leipzig, 1908; nouvelle édit. 1930 ; Œsterley et Box, **CCXCIX**, part I et II ; J. Derenbourg, *Talmud*, ap. *Enc. des sciences religieuses* Paris, 1882, t. XII ; M. J. Schwab, *Le Talmud de Jérusalem*, t. I[2]. Paris, 1890

IV. *Les Apocryphes* : tout l'essentiel est dans **EB**, **DB** et **CE**, art. *Apocrypha*. — Textes, traductions et commentaires : Fabricius, *Codex pseudepigraphicus Veteris Testamenti*, 2 vol. Hambourg, 1713 et 1723 ; **CCLXIX**, notices, notes et traduction allemande ; **CCLIV** : notices, notes et traduction anglaise. Une collection française est en cours de publication sous la direction de M. Fr. Martin. *Les Apocryphes de l'A. T.* — En complément : **LXXV**, III, § 32, V ; L. Couard, *Die religiösen und sittlichen Anschauungen der alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen.* Gütersloh, 1907.

V. *Les auteurs* : *a)* Josèphe : B. Niese, *Flavii Josephi Opera*, 6 vol.. Berlin, 1888-95 ; traduction française **XLVI**, en cours de publication, et anglaise de W. Whiston, rééditée par Margoliouth, *The Works of Flavius Josephus.* New-York, s. d. Il existe d'ailleurs d'autres traductions en diverses langues modernes : elles sont indiquées dans **LXXV**, I, 101 et suiv. ; *b)* Philon : L. Cohn et P. Wendland, *Philonis Alexandrini Opera.* Berlin, 1895 et suiv. ; trad. allemande de Cohn, *Die Werke Philos von Alexandrien.* Breslau, 1909 et suiv., inachevée.

B. LES OUVRAGES. — I. En français : **XIII** ; **LXXXIV** ; **LXXI** ; **XLVII** (capital) ; **CCLXXIV** (troisième partie) ; **III** ; Ch. F. Jean, *Le milieu biblique avant J.-C.*, I. Paris, 1922.

II. En allemand : **LXXV** (traduit en anglais sur la première édition. New-York, 1891, 7 vol.) reste le livre essentiel ; O. Holtzmann, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*[2]. Tübingen, 1906 ; **LXXIV** ; **CCXCI** ; **CCLII** ; **CCLXXVIII** ; **CCLIII** (capital).

III. En anglais : **LXIII** ; **CCLXVII** ; **CCLV** ; **CCLXXIX** ; **XXXIII.**



LIVRE PREMIER

LA CONDITION POLITIQUE ET RELIGIEUSE DE LA PALESTINE

CHAPITRE PREMIER

LES PAYS PALESTINIENS

I

La Palestine.

Au temps où Jésus parut en Israël, le gros des Juifs habitait encore la Palestine. C'était un morceau de la terre syrienne, placé sous la domination de Rome et, du point de vue politique, on y distinguait trois groupes de territoires (1).

Au sud, la Judée, « la triste Judée », comme l'appelle Renan, suite de plateaux pierreux, creusés de vallées profondes, dont la principale, celle du bas Jourdain, aboutit au bassin clos de la mer Morte. La Judée se prolongeait entre la mer Morte et la Méditerranée, dans la direction du Sinaï, par l'Idumée et, à l'opposite, dans la direction du Carmel, par la Samarie. A partir de l'an 6 de notre ère, ce territoire fut gouverné directement par un procurateur romain, après qu'Auguste en eut

(1) Sur la description d'ensemble, cf. **LVII**, 19-44 et, pour plus de détails techniques, Abel, *Géogr. de la Palestine*, I. Paris, 1933. Table analytique assez détaillée.

chassé Archélaüs, fils d'Hérode le Grand, à cause de sa mauvaise administration et de sa tyrannie insupportable.

Au nord, la Palestine comprenait la *Galilée*, qui est la patrie de Jésus, selon la tradition évangélique. Placée entre la vallée du Jourdain, qui s'élargit autour du lac de Houlé (1) et du lac de Gennésareth, et la Phénicie, qui se rattachait à la Syrie, elle était jointe à la *Pérée*, c'est-à-dire à la contrée située au delà du bas Jourdain (τὸ πέραν τοῦ ποταμοῦ), pour former la tétrarchie d'Hérode Antipas, autre fils d'Hérode Ier. Il y demeura jusqu'en 39, époque où Caligula l'exila à Lyon. D'ailleurs, Auguste, déjà, avait placé sous l'autorité directe du gouverneur de Syrie les villes grecques de Pérée.

Au nord-est, enfin, divers pays situés entre la région du haut Jourdain et le désert de Syrie : la *Batanée*, la *Gaulanitide*, la *Trachonitide*, se trouvaient groupés sous le gouvernement d'un troisième hérodien, Philippe. Ils contenaient des colonies juives, mais ils n'étaient pas eux-mêmes vraiment juifs. Philippe, prince d'ailleurs très hellénisant, put faire mettre son image sur ses monnaies, ce qu'il n'aurait pas risqué si l'élément juif avait dominé dans ses États.

Aussi bien, les habitants de la Palestine ne se rangeaient-ils pas tous parmi les fils d'Israël, à beaucoup près. Sans parler de divers éléments sémitiques qui ne sont pas négligeables, arabes au sud et phéniciens vers la côte, des Grecs nombreux, débarqués dans les villes maritimes (Béryte, Sidon, Tyr, Ptolémaïs, Césarée, Joppé), ou venus du nord de la Syrie hellénisée au temps des Séleucides, s'étaient installés sur divers points du pays. Les princes hérodiens leur avaient fait bon accueil. Toutefois, hormis les cités côtières, la Judée et ses annexes ne les avaient guère attirés : la population purement juive y était trop dense pour leur commodité ; elle ne les aimait ni ne les favorisait. Du reste, leur esprit d'entreprise ne trouvait

(1) On a généralement abandonné aujourd'hui l'identification de ce lac aux *eaux de Mérom* (*Jos.*, 11, 5 et 7) : c'est pourquoi je donne le nom moderne.

pas dans ces maigres contrées des ressources encourageantes et un emploi satisfaisant. En revanche, ils avaient constitué des groupes considérables en Galilée, particulièrement dans les villes actives et vivantes du lac de Gennésareth, à Bethsaïda, à Capernahum, à Magdala ; bientôt, ils peupleront Tibériade. Ils avaient aussi essaimé en Pérée, surtout dans sa partie septentrionale située au sud-est du lac et qu'on nommait la *Décapole*, c'est-à-dire les *Dix villes* ; ils y avaient obtenu de Rome d'importants privilèges après -63. Enfin, ils comptaient de notables établissements dans la tétrarchie de Philippe, que traversaient les routes par lesquelles on allait de la côte à Damas.

De ces pays palestiniens, il est bon que nous prenions quelque idée, puisqu'ils sont le cadre de l'histoire évangélique. Ils en éclairent assez bien la couleur et en illustrent assez précisément les épisodes pour qu'on ait pu les nommer d'ensemble le *Cinquième Évangile* (1).

II

La Galilée.

Il paraît moins exact qu'on l'a trop souvent prétendu que la Palestine n'ait point changé depuis l'antiquité. Ne serait-ce qu'à comparer la Galilée, telle que les témoignages anciens nous la décrivent, à la Galilée d'aujourd'hui, on connaît que

(1) Bibliographie dans **LXXV**, I, § 2, B. et dans F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine*, I. — Smith, *Historical Geography of the Holy Land*[4]. New-York, 1907 et suiv. ; M. Brückner, *Das fünfte Evangelium, das heilige Land*. Tübingen, 1910 ; Ch. Foster Kent, *Biblical Geography and History*. Londres, 1911, spécialement chap. xxiii et xxiv ; Ph.-J. Baldensperger, *The immovable East*. Londres, 1913 ; V. Schvoebel, *Die Landesnatur Palästinas*, Erster Teil. Leipzig, 1914 ; G. Dalman, *Les itinéraires de Jésus*. Paris, 1930. On feuilletera avec intérêt P. Robert Koeppel, S. J., *Palästina. Die Landschaft in Karten und Bildern*. Tübingen, 1928, et le recueil de photographies *Das heilige Land*. Munich, 1927. — Cartographie : Hermann Guthe, *Bibelatlas* [2]. Leipzig, 1927.

« *les Turcs ont passé là* ». Néanmoins, ce qu'il est peut-être permis d'appeler le *caractère* de la contrée ne s'est pas profondément modifié et, à l'heure présente encore, le milieu évangélique — je veux dire celui que reflètent nos trois premiers Évangiles canoniques — persiste là-bas dans les aspects de la vie et les habitudes familières des hommes. Le voyageur qui arrive en Palestine, la mémoire pleine des scènes évangéliques, les voit encore se réaliser sous ses yeux en tableaux qui n'ont pas besoin de beaucoup de retouches pour satisfaire son imagination (1).

Il est peut-être inutile de décrire ici la Palestine entière, qui n'intéresse pas toute directement Jésus ; mais jetons un coup d'œil sur la Galilée, où il est né et s'est formé (2).

Lors de la conquête et du partage de la Terre Promise, ce morceau était tombé, partie dans le lot des tribus de Nephtali et d'Aser, au sud ; au nord, partie dans celui des tribus de Zabulon et d'Issachar ; du moins, la tradition croyait le savoir (3). Plus tard, Salomon avait possédé le pays comme un bien propre, puisque, paraît-il, il en avait donné vingt villes à Hiram, roi de Tyr, en compensation des matériaux précieux fournis par ce dernier pour la construction du Temple et du Palais royal (4). Mais, quand les Assyriens de Teglathphalazar avaient poussé leurs conquêtes au sud de la Syrie (VIIIe siècle), ils avaient confisqué le bien de Nephtali et en avaient fait disparaître les héritiers légitimes ; nous ne savons trop comment : massacre, déportation ou expulsion, peut-être

(1) Cf. surtout A. Mitrie Rihbany, *The Syrian Christ*. Melrose, 1921.

(2) Aux livres indiqués à la note I, ajouter Merill, *Galilee in the time of Christ*. Londres, 1891 ; l'art. *Galilee* de **EB** (bonne carte) ; **LXXVII**, notamment livre I, chap. VII et VIII ; Bertholet, **III**, chap. Ier et **CCLXXII**, 381 et suiv.

(3) *Josué*, 12, 23 ; 20, 7 ; 21, 32. Le livre des *Juges*, 1, 30-33, nous dit que les nouveaux arrivants n'ont pas chassé les premiers habitants et se sont contentés de les soumettre à un tribut. Ils ne devaient pas être eux-mêmes fort nombreux.

(4) *I Rois*, 9, 10 et suiv.

exode volontaire, ou les quatre moyens ensemble (1). D'ailleurs, il ne paraît pas que les authentiques Juifs aient jusqu'alors été fort nombreux dans tout ce nord de la Palestine. Quoi qu'il en soit, la place qu'ils laissèrent vide fut remplie par des Phéniciens et des Araméens du voisinage, si bien que les Juifs prirent l'habitude de désigner la contrée perdue pour eux du nom de *Guelil ha-Goyim*, c'est-à-dire *le Cercle des païens* (2). Ils ne renonçaient pas à leurs droits sur lui, mais nous ne voyons pas qu'ils aient cherché à les faire valoir de nouveau avant les derniers temps de la domination perse (3). Ils ne réussirent dans leur entreprise de conquête qu'avec les Macchabées, au courant du second siècle avant notre ère (4). Bien avant la naissance de Jésus, la reprise juive était complète : les vieux occupants païens avaient accepté la circoncision ou étaient partis (5) ; on ne disait plus que *Guelil*, le *Cercle*, la *Galilée*, pour désigner le pays.

Il n'était pas grand : environ 80 kilomètres du sud au nord et de 36 à 34 d'est en ouest. Il se divisait naturellement en deux régions distinctes, que Josèphe (6) nomme la Basse-Galilée (ἡ κάτω Γαλιλαία), au sud, et la Haute-Galilée (ἡ ἄνω Γαλιλαία), au nord. La Basse-Galilée est un pays de plateaux ridés, dont les points culminants atteignent à peine 600 mètres. Ils encadrent de fertiles petites plaines, comme celles de *Zabulon* et de *Tor'an* et, vers l'ouest, ils s'abaissent sur la plaine de *Jizréel*, l'*Esdraelon* des Grecs, et dont le nom signifie la *Semaille de Dieu* (mot à mot : *Dieu sème*). Vers le nord, à la latitude de la ville maritime de Ptolémaïs, une dépression se

(1) *II Rois*, 15, 29, ne parle que de déportation en Assyrie.

(2) *Is.*, 8, 23. On trouve *Guélil* tout court dans *Jos.*, 20, 7 ; 21, 32 ; *I Rois*, 9, 11 ; *I Chron.*, 6, 76.

(3) **CCLXXVIII**, II, 420, n. 3.

(4) *I Macc.*, 5, 21-23, sur l'expédition de Simon en Galilée ; il en ramène les colons juifs qu'il n'y juge pas encore en sûreté.

(5) Jos., *B. J.*, 3, 2.

(6) Jos., *B. J.*, 3, 3, 1 ; 2, 20, 6 ; *Vita*, 3, 7. — Sur l'orographie générale : Abel, *Géogr.*, 59 et suiv. ; 75 et suiv. ; 349 et suiv.; sur l'hydrographie, 137, et suiv. ; 447.

creuse : des rivières y coulent en sens inverse, qui vont, d'un côté, à la baie de Saint-Jean-d'Acre, et, de l'autre, au lac de Tibériade. Au delà de cette dépression, c'est la Haute-Galilée, région de montagnes médiocrement élevées, puisque les sommets culminants n'y atteignent pas 1.200 mètres, mais enchevêtrées et assez âpres. Comme, grâce au voisinage du Liban, assembleur de nuages, la pluie n'y est pas rare, le sol y verdoie aisément, les arbres y poussent bien (1) ; tous les arbres fruitiers méditerranéens y peuvent prospérer ; le noyer, le figuier, la vigne, le palmier y donnaient dans l'antiquité des produits renommés par toute la Palestine et objets d'un commerce actif (2).

Josèphe s'émerveille en nous parlant de la Galilée (3) et nous avons, à la vérité, quelque peine à comprendre son enthousiasme que ne justifie pas bien l'état où nous voyons le pays aujourd'hui. Pourtant, à supposer que le contraste avec la sèche Judée, qui, dès ce temps-là, ne souriait guère, ait pu entraîner l'historien juif à quelque exagération, il reste que la Galilée pouvait justement passer pour une terre fertile et riante où la vie coulait facile et bonne. Les témoignages des anciens et les impressions des modernes concordent sur ce point (4).

Un pèlerin occidental du VIe siècle ne montrait guère moins d'admiration que Josèphe lui-même quand il notait : « *C'est une contrée semblable au paradis ; pour le grain et les céréales, pareille à l'Égypte. Elle est, à la vérité, petite, mais elle l'emporte sur l'Égypte par son vin, son huile et ses fruits.* » Aujourd'hui que les conduites d'eau dont l'avaient dotée les Romains sont depuis longtemps en pièces, que ses arbres ont péri sans être remplacés, parce qu'ils grevaient leurs propriétaires de

(1) Jos., *B. J.*, 3, 2, en fait la remarque. — (2) **LXXVI**, 151.
(3) Jos., *B. J.*, 3, 3, 2 ; 3, 10, 8 ; *Vita*, 45.
(4) **CCCI**, 64 ; VON SODEN, *Palästina*[2]. Leipzig, 1911, p. 12 ; J. REVEL, *Chez nos ancêtres*. Paris, 1888, p. 119. Cf. Ch. GUIGNEBERT, *Vie cachée de Jésus*, p. 172, n. 4.

taxes pesantes, que ses campagnes se sont vidées, c'est un émerveillement que de voir, non loin des ruines de Capernahum et de Chorazim, le somptueux tapis de fleurs dont elle sait se parer encore au mois d'avril et qu'elle déroule jusqu'aux lauriers-roses de ses misérables ouadi. Autour de ses petites villes de la montagne, telles Nazareth ou Cana, dès qu'ils trouvent un peu d'humidité dans le sous-sol, oliviers, figuiers, vignes poussent à l'envi. La nature en sommeil attend partout d'être réveillée par l'industrie de l'homme et l'on a l'impression que, si elle n'avait pas été contrariée si longtemps par une incroyable négligence, elle ne se serait pas endormie. Dans la plaine de Jizréel les résultats obtenus par le récent effort de quelques colonies sionistes ; dans la plaine de Ginnesar, au nord-ouest du lac, ceux réalisés par des religieux, notamment des Lazaristes allemands, ou des colons juifs, suffisent à prouver que des méthodes agricoles choisies avec discernement changeraient vite l'aspect d'un sol livré depuis des siècles aux moutons et, de place en place seulement, à la débile charrue du sédentaire arabe ou bédouin.

Un tel pays, avoisiné de contrées infertiles et revêches, appelait naturellement une population nombreuse et il la possédait, en effet (1). Josèphe lui attribue 15 villes fortifiées et 204 villages, dont le moindre aurait compté 15.000 âmes ! Exagération ridicule, sans aucun doute, mais que son auteur n'aurait pas risquée si, au premier coup d'œil, la densité réelle des habitants ne l'y avait encouragé. Aussi bien, les ruines qui parsèment encore le sol galiléen attestent qu'il y eut là jadis une prospérité considérable.

Les Galiléens, actifs, laborieux, industrieux, ne vivaient pas seulement des fruits de leur terre et des pêcheries du lac de Gennesareth, très poissonneux (2) ; ils profitaient largement

(1) Jos., *B. J.*, 3, 2 ; *Vita*, 45.

(2) Bethsaïda — c'est le nom d'une ville située au nord du lac — signifie *la maison des pêcheries* (cf. **LXXVI**, 154 et suiv.). Le nom véritable de Magdala, *Magdal Nounaïya*, s'interprète *le Magdal des poissons*.

du gros commerce de transit qui, à travers leur pays, unissait la côte aux régions transjordaniques. Le centre économique de toute la contrée, c'était la rive occidentale du lac où se croisaient deux routes : celle qui suivait la vallée du Jourdain et celle qui, venant de Ptolémaïs, menait vers Damas. Là se trouvaient quelques villes dont les Évangiles nous parlent souvent et pas toujours pour en dire du bien : Chorazim, Capernahum, Magdala et, plus au sud, Tibériade, à portée de sources chaudes célèbres et, au dire de Josèphe, dans le meilleur canton de la Galilée (ἐν κρατίστοις τῆς Γαλιλαίας) (1). Mais, à vrai dire, Tibériade n'existait pas encore au temps de la naissance de Jésus. Elle ne fut fondée, par Hérode Antipas, qu'en 26 de notre ère, et son nom est une flatterie à l'adresse de l'empereur Tibère. Peuplée d'étrangers — et pas tous de premier choix — parce qu'elle s'élevait sur l'emplacement d'une ancienne nécropole qui la rendait impure aux Israélites, elle faisait figure de cité grecque. Attirés par son opulence et charmés par ses séductions, des Juifs finirent par oublier leurs scrupules et s'y établirent en nombre, mais il ne semble pas probable que Jésus y soit jamais entré (2).

Bien que judaïsée dans son ensemble, car il est probable que les étrangers domiciliés, pour se faire la vie plus facile parmi des Juifs mal endurants aux coutumes foraines, prenaient, avec plus ou moins de bonne grâce et de sincérité, les façons juives, la population de Galilée demeurait, en réalité, très composite. Et c'est pourquoi les Judéens, dans leur orgueil de prétendue race pure, considéraient assez ordinairement les Galiléens comme des sang-mêlés, plus ou moins suspects d'impureté (3). De notre point de vue, ces gens-là font figure assez originale parmi les Juifs : le caractère propre de leur pays, les facilités de vie qu'ils y trouvaient, moyennant

(1) Jos., *Ant.*, 18, 2, 3 ; *B. J.*, 2, 9, 1.
(2) **LXXV**, I[4], 433 ; II[2], 169 et suiv. ; **LXXVI**, 131.
(3) **CCCI**, 22 ; **LXXV**, II, 20 ; **XXV**, II, 264 et suiv. ; **LXXVI**, 131.

un travail modéré (1), la composition bigarrée de leur ensemble ethnique, leur contact continuel avec des étrangers de passage, leur éloignement relatif de Jérusalem, les mettaient à part des autres Israélites. On les disait enjoués, bienveillants, même généreux (2) et optimistes. Paysans en grande majorité, ils menaient une existence simple et saine que ne troublaient guère les préoccupations intellectuelles florissantes en Judée. Ils étaient pieux, mais avec plus d'ingénuité, avec moins d'inquiétude qu'on ne l'était au sud ; et de cette assurance, de cette simplicité, les Judéens les méprisaient quelque peu (3). Du reste, ils s'attachaient ferme aux sentiments nationalistes d'Israël et leur patriotisme robuste passait assez couramment pour avoir mauvaise tête (4).

Toutefois, au milieu de l'idylle, un point noir : ces Galiléens n'étaient pas tous sans reproches et l'enchevêtrement montagneux de la Haute-Galilée donnait encore asile, du temps de Jésus, à des brigands dont une police insuffisante n'arrivait pas à se débarrasser (5). C'est que très tentant semblait le butin qu'offraient les fermes isolées des confins de la plaine et les caravanes. Aussi bien, les Palestiniens de partout avaient-ils la réputation de tomber assez aisément dans le banditisme de terre et de mer (6), au point même qu'entre les *vœux* imposés aux néophytes *esséniens* par les règles de leur ordre, se plaçait, paraît-il, celui de ne point brigander (7).

On a pu écrire (8) : « *L'Ombrie donne la clef de saint Fran-*

(1) L'aspect actuel du pays prouve qu'il ne produisait pas grand chose de lui-même. Dans *le jardin de Gennésareth*, il n'y a plus d'arbres : un palmier à El-Mejdel et trois ou quatre à Tibériade, dit Schwalm (**LXXVI**, 151). Il exagère : j'en ai bien compté une dizaine de Tibériade à Capernahum.

(2) D'où sans doute l'éloge rabbinique rappelé par Schwalm (158) : *En Galilée on tient plus à l'honneur qu'à l'argent.*

(3) **LXXVI**, 131 et suiv. Cf. *Jn*, 7, 52 : ἴδε ὅτι ἐκ τῆς Γαλιλαίας προφήτης οὐκ ἐγείρεται.

(4) **CCLXVII**, I, 290.

(5) **CCCI**, 171 ; — Jos., *Ant.*, 17, 10, 4 et suiv. ; *Vita*, 11.

(6) **XLVII**, II, 202 et suiv. — (7) Jos., *B. J.*, 2, 8, 7.

Cheyne, ap. **EB**, art. *Galilee*, col. 1, § 6.

çois ; la Galilée, en un sens, donne la clef de Jésus de Nazareth. » C'est, certes, une clef qui n'ouvre pas toutes les portes closes devant notre curiosité ; il ne faut pourtant point faire fi d'elle. L'atmosphère de la Galilée n'est pas négligeable pour qui cherche à se représenter la personne, les allures, le caractère de Jésus et, en quelque mesure, la nature et l'esprit de son enseignement. Supposez que le Prophète fût né sur les pierrailles du Sud, parmi des hommes besogneux, inquiets et turbulents : ne croyez-vous pas que des débris qui nous restent de sa vie et de sa parole, c'est une impression tout autre qui sortirait pour nous ? Il n'est peut-être pas sans signification que le judaïsme galiléen ait enfanté Jésus et l'*Évangile*, et que le judaïsme judéen ait produit Jean-Baptiste et le *Talmud* (1).

(1) LXXV, IIe, 20 ; CCCI, 67. Il va de soi qu'à trop forcer ces rapprochements et déductions on s'exposerait à des mécomptes. L'esprit du Baptiste s'accorde avec ce que nous connaissons des tendances d'une partie des Judéens, mais nous ne savons pas au juste où il s'est formé. — Sur la Judée, cf. J. JEREMIAS, *Jerusalem zur Zeit Jesu. Eine Kulturgeschichtle. Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte*, 2 vol., 1927.

CHAPITRE II

LES SOURCES

I

LE BAS-JUDAÏSME.

Il est impossible de considérer statiquement le problème que nous abordons là, parce que les précisions chronologiques rigoureuses au regard des faits sociaux, et spécialement des faits religieux, sont rarement possibles, et aussi parce que le caractère vrai de ces faits, leur sens et leur portée ne peuvent guère être déterminés que par la recherche de leur cause et de leur origine. La difficulté de cette dernière opération ne doit pas nous détourner de la tenter. C'est dans le mouvement que se montre la vie : c'est donc le mouvement, c'est la transformation, c'est l'*évolution* qu'il nous faut essayer de saisir dans ce monde palestinien. Considéré en relation avec une date rigide, il nous demeurerait à peu près inintelligible.

Les Allemands ont un terme commode pour désigner le Judaïsme à la période que nous allons étudier ; ils le nomment *das Spätjudentum*, soit le *Judaïsme tardif*. Nous n'avons pas d'expression équivalente en français : peut-être pourrions-

nous dire le *Bas-Judaïsme*, par analogie avec le *Haut* et le *Bas-Empire* romains. Or, ce *Bas-Judaïsme*, c'est la période qui enferme les 250 années de l'État juif, considérées « *dans leur opposition caractéristique à l'histoire ancienne du peuple d'Israël* » (1). Durant ce temps, en effet, s'accomplit dans le monde juif une transformation profonde, qui le rend méconnaissable par rapport à ce qu'il pouvait être avant la Captivité de Babylone.

Essayons d'abord de nous rendre compte de ce qu'il nous est permis d'attendre des sources diverses qui nous restent sur l'histoire du Bas-Judaïsme (2).

Il paraît artificiel de distinguer les sources de l'histoire politique de celles de l'histoire religieuse, parce que, dans un pareil milieu, et en ce temps, il n'est rien qui, par un côté, au moins, n'intéresse la religion. C'est donc uniquement pour la clarté de l'exposition que je vais séparer les documents qui se rapportent plutôt à l'aspect politique de la vie juive de ceux qui intéressent plus particulièrement son aspect religieux. Du reste, je me contenterai, ici et là, de rappeler quelques noms, quelques faits, quelques dates, et de fixer un petit nombre de précisions indispensables à l'intelligence du problème posé.

II

Les restes de la littérature historique

De la très riche littérature juive, grecque et même latine qui a existé touchant notre période, nous ne possédons plus que des débris. Beaucoup d'ouvrages ne nous sont plus connus que par quelques misérables fragments ou par leur titre. Il est

(1) **CCLXVI**, I, 27.

(2) Bibliographie en **LXXV**, I[4], 10-31 (archéologie, chronologie, numismatique, épigraphie); III[4], 135-562 (littérature), en **XLVII**, I, 1-179, et en **CCLIII**, 47-52. Cf. Gunkel, *Israëlitische Literatur* ap. *Die Kultur der Gegenwart*, VII. Leipzig, 1906, 51-102 et **CCLIII**, 6-47.

probable qu'un plus grand nombre encore a péri sans laisser de traces. En son état actuel, notre information tient, pour le principal et presque pour la totalité, dans les deux *Livres des Macchabées* et dans les œuvres de Josèphe. Ce ne sont que de médiocres compléments qu'il nous est possible de tirer d'abord des écrits grecs et latins qui ont traité de l'histoire de la même époque, ensuite de la littérature rabbinique, que les incertitudes de sa chronologie rendent d'utilisation très hasardeuse.

En araméen, *maqqaba* veut dire le *marteau* et *maqqâbî* le *marteleur*. Quand donc Judas, troisième fils de Mattathias et chef de l'État juif, entre -165 et -161, reçut le surnom de *Macchabée*, ce fut parce qu'il avait fait sentir aux ennemis d'Israël le poids pesant de son bras. Ainsi Charles, grand-père de Charlemagne et vainqueur des Arabes à Poitiers, fut surnommé *Martel.* L'épithète demeura dans la famille de Judas et, à l'occasion, elle honora divers champions de la religion juive contre les Grecs. Les écrivains juifs désignent quelquefois le *premier livre des Macchabées* (1) sous le nom de *Livre des Hasmonéens*, parce que le grand-père de Mattathias se nommait *Ehaschmon* (en grec, 'Ασαμωναίος = Asmonée ou Hasmonée (2). Toute sa descendance s'est enfermée sous le même vocable (3).

Le *premier livre des Macchabées* intéresse la période -175 à -135 et le second la période -175 à -161. Donc *I Macc.* part de l'avènement d'Antiochus Épiphane (175) et se termine à la mort de Simon, le troisième des Macchabées (135). C'est un récit d'histoire militaire et politique, présenté dans l'ordre chronologique. Son auteur est inconnu. On devine seulement

(1) Cf. B. Niese, *Kritik der beiden Makkabäerbücher.* Berlin, 1899.
(2) Jos., *Ant.*, 12, 6, 1.
(3) Cf. **LXXV**, I, 32 et suiv. ; III, 139 et suiv. ; 159 et suiv. ; **EB**, art. *Macchabees* (*First Book*) et *Macchabees* (*Second Book*) ; **CCLXIX**, I, 24 et suiv. — La meilleure traduction française est celle que la *Société biblique de Paris* a donnée, sans nom d'auteur, en 1909, sous le titre : *Les Livres apocryphes de l'A. T.*

que c'était un ardent patriote d'origine palestinienne, car beaucoup de détails de son récit n'ont d'intérêt que pour qui connaît bien le pays. Peut-être n'a-t-il pas joué lui-même dans la pièce, mais il en a connu personnellement les acteurs et il est dans son élément quand il raisonne politique. Très *hasmonéen* de sentiment, il parle favorablement aussi du Grand-Prêtre d'un bout à l'autre de son livre (1).

La rédaction de l'écrit prend place *après* -135, date de l'avènement de Jean Hyrcan, puisque ce prince est mentionné en 16, 23-24, et *avant* -63, date de l'intervention de Pompée à Jérusalem, car notre auteur dit trop de bien des Romains pour avoir connu le coup de force qu'ils se permirent alors contre la Ville sainte. Tout considéré, l'ouvrage peut être rapporté à l'intervalle -100/-70.

Écrit d'abord en araméen, il fut traduit en grec, non peut-être sans subir en passant quelques retouches, s'il faut croire que Josèphe ne le lisait pas exactement dans la même teneur que nous (2). Mais, à vrai dire, ce n'est pas là une certitude. L'auteur a travaillé sur les traditions qu'il avait recueillies et sur ses informations personnelles, qui forment le principal de sa documentation ; il y a joint quelques pièces officielles ; et, en deux passages au moins (9,22 et 16,24), passe une allusion à quelques écrits antérieurs qu'il aurait connus (3). Il n'est pas sans expérience, ni même sans une espèce de talent, en sorte que son récit ne se présente pas mal. Lui-même donne l'impression d'un bon Juif, dévot, digne, un peu naïf, mais consciencieux et modéré. Il garde, pour parler des ennemis d'Israël, une mesure qui n'est pas commune chez les hommes

(1) *I Macc.*, 5, 62 ; 13, 3 ; 14, 25 ; 16, 2 ; etc.

(2) Destinon, *Die Quellen des Josephus*, 1882, p. 8 et suiv. — Nous ne possédons plus que la version grecque.

(3) En 9, 22, on lit que *le reste des actions de Judas..., qui l'ont rendu célèbre, n'a pas été écrit* : on en peut conclure que notre auteur, pour établir son récit, s'est servi de ce qui avait été écrit. En 16, 24, il est dit que les actions de Jean Hyrcan ont été couchées par écrit *dans le livre de son pontificat*.

de sa race. Il a des silences voulus : par exemple, il ne souffle mot de l'abominable scandale que causa l'impiété des Grands-Prêtres Jason et Ménélaus mais, du moins, il ne cherche pas à nous donner le change et ne raconte rien à la place de ce qu'il omet. Ni les textes qu'il cite, ni les chiffres qu'il avance, ni les discours qu'il rapporte n'inspirent une confiance complète, mais tous les historiens anciens, sans en excepter les plus réputés, appellent la même réserve. Il leur ressemble et fait assez bonne figure à côté d'eux.

On ne saurait dire autant de bien du *second livre des Macchabées*. Il se donne comme un abrégé d'un ouvrage de Jason de Cyrène, sur lequel nous ne possédons aucun renseignement par ailleurs (1) ; mais, comme son récit a les allures d'une amplification oratoire beaucoup plus que celles d'un résumé, il ne serait pas tout à fait étonnant que le prétendu modèle n'eût existé que dans l'imagination de notre auteur. Lui-même était probablement un Juif d'Égypte, que le désir d'édifier ses coreligionnaires de langue grecque, bien plutôt que le souci de fixer des faits historiques, avait poussé à prendre la plume. Sa langue était le grec, qu'il écrivait avec soin, même avec recherche et non sans succès. Dans l'ignorance où il nous laisse de tout ce qui le concerne, nous nous trouvons réduits à soupçonner, sur sa haine violente à l'égard des étrangers, sur ses convictions théocratiques, son légalisme strict et sa foi en la résurrection des morts, qu'il se rattachait à la tendance *pharisienne* (2).

La date de composition du livre demeure très incertaine. Josèphe ne l'a pas connu, mais Philon (*Quod omnis probus liber*) et l'auteur de l'*Épître aux Hébreux* (11, 35 et s.) l'ont lu. En le plaçant vers la fin du premier siècle avant Jésus-Christ, on a chance de ne pas trop errer. Ses sources, ou, si l'on préfère, celles de Jason de Cyrène, nous sont inconnues :

(1) Sur ce Jason, cf. **LXXV**, III[e], 359 et suiv.
(2) *II Macc.*, 7, 9-11 ; 12, 43-45; 14, 23, 29, 36, 46.

Il n'a pas utilisé *I Macc.*, par rapport auquel il présente des lacunes et des différences, particulièrement dans l'ordre des événements et dans la chronologie. Si le prétendu livre de Jason a été une réalité, il y a lieu de croire qu'il n'a été composé que d'après des traditions orales et même des traditions peu sûres. Quand une contradiction sépare *I Macc.* de *II Macc.*, c'est toujours le premier qui paraît avoir raison. *II Macc.* doit être lu avec circonspection.

Je n'insisterai pas ici sur deux autres écrits rattachés aussi aux *Macchabées*, *III* et *IV Macc.*, parce qu'aucun des deux ne traite de la période qui nous occupe. *III Macc.* est une sorte de petit roman historique destiné, à ce qu'il semble, à l'encouragement des Juifs d'Égypte et rédigé entre le début de notre ère et l'année 70. *IV Macc.* n'est pas proprement un récit, mais une dissertation philosophique qui exalte la domination de la raison sur les passions.

Cette circonspection qu'il est sage de garder au regard de *II Macc.*, il ne faut pas la laisser tomber lorsqu'on aborde Josèphe (1).

C'était un Juif de Jérusalem, né dans une famille sacerdotale en 37 ou 38, la première année du règne de Caligula. Sa précocité s'était manifestée avec tant d'éclat que, dès l'âge de quatorze ans — c'est lui qui le dit — il recevait la visite de prêtres et des « principaux » de la ville, qui venaient lui demander des éclaircissements sur la Loi. Ayant fait le tour de toute la science palestinienne, vidé de leur contenu intellectuel toutes les écoles pharisiennes, assimilé la doctrine des sadducéens, épuisé la révélation essénienne, il avait encore

(1) **LXXV**, I, 74 et suiv. ; **XXV**, II, 364 et suiv. ; plus récents : Laqueur, *Der jüdische Historiker Flavius Josephus*. Giessen, 1920 ; **CCLXVIII** (en appendice, p. 291, importante bibliographie) ; J. Thackeray, *Josephus, the Man and the Historian*. New-York, 1929, généralement suivi par Lagrange, **LI**, p. xi et Index. Il faut tenir compte, bien qu'elle se place à un point de vue particulier, de l'étude d'Eisler, **CCLXXXIX**, I, 3 et suiv. : *Der Streit um das sogenannte Testimonium Flavianum*.

accompli au désert un stage de trois ans, sous la direction d'un ermite nommé Banos. Cet immense périple d'études et d'expériences, il l'avait achevé avant sa vingtième année ; il put dès lors jeter l'ancre avec sécurité au plein du pharisaïsme. Ces vantardises audacieuses nous intéressent en ce qu'elles nous font savoir ce qu'un Juif, soucieux de se rendre considérable dans la piété et la science sacrée, parmi ses frères, regardait, en ce temps-là, comme source d'information et occasion d'expériences religieuses.

En 64 — il avait pour lors vingt-six ans — Josèphe fut chargé d'aller à Rome solliciter l'élargissement de deux pharisiens qui s'y trouvaient détenus. Un comédien juif, nommé Alityros, le présenta à Poppée, déjà bien disposée pour la Synagogue. Grâce à elle, il obtint ce qu'il était venu demander, et quelques notables cadeaux par-dessus le marché. Je croirais volontiers qu'il emporta d'Italie, sinon des sentiments de loyalisme romain très solides, au moins une impression très forte de la puissance romaine et la conviction que c'était folie aux Juifs de la braver. C'est pourquoi lorsque, peu de temps après son retour en sa patrie, éclata la grande révolte de 66, il ne mit à son service qu'une confiance d'avance désabusée. Il ne se déroba pourtant pas et, en cela, il se montra bien Juif : sa raison lui disait que l'entreprise était folle et grosse d'un désastre ; son sentiment lui soufflait : « Qui sait ? Et si Iahvé s'en mêle ! » Il obtint, probablement par l'entremise du Grand-Prêtre Josué ben Gamala, la charge honorable de défendre la Galilée. Il n'apporta pas, à ce qu'il semble, beaucoup d'ardeur à la remplir ; en tout cas, il n'y réussit point. Bloqué dans la forteresse de Jotapata, il y fut pris dans des conditions peu glorieuses pour sa réputation et, tout de suite, il trouva près du vainqueur, Vespasien, un accueil qui en dit long à la fois sur ses amitiés romaines et sur son zèle pour la révolte. Il assista au siège de Jérusalem, dans le camp romain, et s'employa de son mieux, en haranguant, du pied

des murs, les défenseurs de la place, à hâter la capitulation (1). Évidemment, il jugeait la partie perdue et craignait pour les Juifs les suites de leur obstination.

Après la prise et le sac de la Ville sainte, il crut prudent de ne point s'exposer à la vengeance de quelque patriote chatouilleux et il suivit Titus à Rome. Il y reçut de l'Empereur logement et pension, et même, après sa mort, il y fut, au dire d'Eusèbe (2), honoré d'une statue. C'était beaucoup pour son mérite, qui était celui d'un opportuniste réaliste, prompt et habile à suivre les suggestions de son intérêt particulier. Quoi qu'il en soit de la statue, qui prouverait seulement qu'il s'était rendu agréable à ses tout-puissants protecteurs, il avait été gratifié du droit de cité romaine et avait pris le nom de Flavius, comme il convenait à un familier de Vespasien et de Titus. En revanche, ses compatriotes le regardaient comme un vulgaire traître et le détestaient : aujourd'hui encore, les écrivains juifs sont pour lui sans indulgence (3). Son cas n'était pas si simple. Certainement il s'était romanisé autant que, par ailleurs, il hellénisait, écrivant le grec et se mettant au fait de la culture hellénique. Ce n'était pourtant pas un helléniste, un Israélite transformé par le milieu païen ; sa conception de la religion s'apparentait vraiment bien plus à celle des pharisiens qu'à celle de Philon (4). Au fond, il restait Juif et même, par certains côtés du moins, bon Juif ; disons : un *hérodien*, au sens que l'Évangile prête à ce mot (5). Sans doute il a écrit pour se défendre, pour essayer de se blanchir et parce qu'il avait des ennemis qui ne le ménageaient pas dans leurs libelles ; mais aussi, mais d'abord, il a, en

(1) Il nous conte (*B. J.*, 5, 13, 3) qu'une fois il reçut en réponse, d'un des assiégés, une pierre dont il pensa trépasser.

(2) Eus., *H. E.*, 3, 9. Sa mort se place probablement dans les premières années du IIe siècle, car la *Vita* est postérieure à la disparition d'Hérode Agrippa II, le dernier des Hérodiens, mort en 99 ou 100.

(3) Ainsi GRAETZ (**XXV**, II, 401) l'accuse d'avoir applaudi méchamment au supplice des héros.

(4) **CCLXV**, 66, n. 1. — (5) **CCLXVIII**, 33.

composant ses ouvrages, prétendu relever les Juifs du mépris où on les tenait à Rome : il a cru, il a voulu faire œuvre de patriote. En réalité, il s'était abandonné plus qu'il n'avait trahi et son malheur avait été de manquer à la fois d'illusions et d'abnégation, dans une occasion qui réclamait impérieusement l'oubli du bon sens et celui de l'égoïsme.

Des quatre ouvrages qui nous restent de lui, trois répondent à son dessein de donner aux Romains cultivés meilleure opinion des Juifs. Ce sont : 1° *La Guerre juive* (περὶ τοῦ Ἰουδαϊκοῦ πολέμου), en sept livres, publiée avec l'autorisation de l'Empereur ; 2° *les Antiquités juives* (Ἰουδαϊκὴ Ἀρχαιολογία), en vingt livres, histoire du peuple juif depuis les origines jusqu'au temps de la Grande Révolte ; 3° *le Contre Apion* (le titre grec, perdu, devait être πρὸς τοὺς Ἕλληνας, ou bien περὶ τῆς τῶν Ἰουδαίων ἀρχαιότητος) (1), apologie du peuple juif motivée par les injures antisémites d'un grammairien grec, nommé Apion ; 4° le quatrième ouvrage, *la Vie* (Φλαουίου Ἰωσήπου βίος), présenté comme un appendice aux *Antiquités*, est un plaidoyer personnel qui vise spécialement les inculpations lancées contre Josèphe par son compatriote Juste de Tibériade.

Nous avons affaire à un homme instruit et qui sait tenir une plume, qu'il écrive l'araméen ou le grec (2). Il est fâcheux que nous ne connaissions d'ordinaire que par lui les sources d'après lesquelles il a travaillé, donc que les moyens nous échappent de juger de leur autorité et d'apprécier sa façon de les traiter. Ce que nous saisissons bien, en revanche, c'est son esprit, lequel n'est pas celui d'un historien qui raconte et explique, mais bien celui d'un apologiste qui accommode les

(1) Porphyre, *De abstinentia*, 4, 11 ; Orig., *C. Celse*, 1, 16 ; 4, 11 ; Eus., *H. E.*, 3, 9.

(2) Le *B. J.* avait été d'abord composé en araméen, puis mis en grec par Josèphe lui-même (*C. Apion*, 1, 9). Il n'est pas probable, d'ailleurs, qu'il sût admirablement le grec : il a fait relire son texte avant de le publier ; cf. **CCLXVIII**, chap. XIV. — La liste des productions de notre auteur comprenait aussi divers écrits qui ne nous sont pas parvenus.

faits et ses conclusions à des partis pris et à des thèses. Son autorité, très grande dans l'Antiquité (1) et au Moyen âge, a beaucoup baissé de nos jours. On lui reproche des *fantaisies* vraiment un peu audacieuses, telles que la transformation des sadducéens et des pharisiens en sectes philosophiques qui agitent les problèmes de la liberté et de l'immortalité de l'âme ; des *oublis volontaires*, tels que celui de l'espérance messianique des Juifs : il jugeait sage de ne pas fixer l'attention des Romains sur un des principaux sujets d'inquiétude que leur donnât Israël ; des *interprétations* manifestement et sciemment erronées : par exemple celle qui rejette la responsabilité de la révolte sur quelques fanatiques, pour innocenter d'ensemble le peuple juif. Les chiffres qu'il produit sont toujours sujets à caution et les discours dont il sème sa narration ne paraissent pas plus véridiques que ceux dont nous accable Tite-Live. Il n'est pas jusqu'aux documents prétendus officiels, qu'il est censé copier, dont on ne le soupçonne souvent, sur de bonnes raisons, d'avoir arrangé, interprété, peut-être forgé tout à fait le texte. Là où nous sommes en situation de le contrôler, nous constatons qu'il ne s'interdit pas de prendre les plus regrettables libertés avec ses sources. Quand il parle comme témoin oculaire, il n'inspire guère de confiance, parce qu'il a un déplorable penchant pour l'exagération et qu'il y cède avec une sorte de cynisme, inconscient même du ridicule. Enfin, il n'a pas porté sans faiblir le poids de la lourde tâche qu'il avait assumée et les derniers livres des *Antiquités*, par exemple, trahissent de la fatigue et quelque relâchement dans le soin.

Au total, ni l'homme, ni l'œuvre, ne sont du meilleur aloi, et pourtant, si un malheureux hasard nous avait privés des *Antiquités* et de la *Guerre juive*, nous ne pourrions pas même

(1) LXXV, I[4], 93, rappelle le mot de saint Jérome, *Ad Eustochium*, 35 : *Josephus Graecus Livius* ; F. Jackson (CCLXVIII, p. xi) le considère encore comme *un historien d'une valeur exceptionnelle*. C'est excessif.

essayer de nous représenter la période gréco-romaine de l'histoire d'Israël, car les documents qui nous restent en dehors de ces ouvrages ne prennent de valeur que par eux. Il est juste d'ajouter que les copistes chrétiens ont mal respecté le texte de notre auteur, qu'ils l'ont quelquefois interpolé sans vergogne et peut-être, ailleurs, délibérément mutilé (1).

A côté de l'œuvre de Josèphe, nous serions heureux de posséder celle de son ennemi Justus ben Pistos, dit Juste de Tibériade (2). Il avait, lui aussi, raconté la guerre juive et composé une *Chronique* qui se développait du temps de Moïse à celui d'Agrippa II. Photius, au IXe siècle, lisait encore ces deux livres, qui ne nous sont point parvenus. Plus précieux, peut-être, nous seraient les écrits de Nicolas de Damas, précepteur des enfants d'Antoine et de Cléopâtre, et familier d'Hérode le Grand, la principale source de Josèphe en dehors de la Bible (3); mais ils ont péri, comme ceux de Timogène d'Alexandrie, ceux de Posidonius d'Apamée, et d'autres, dont la perte est aussi bien regrettable.

Divers auteurs grecs et latins nous offrent de temps en temps un petit secours ; je les signalerai à l'occasion (4). L'épigraphie et la papyrologie n'intéressent que le judaïsme égyptien, mais il peut, au regard de l'étude du monde palestinien, servir de terme de comparaison et n'est pas négli-

(1) A. Berendts, *Die Zeugnisse vom Christentum im Slavischen de bello judaico des Josephus*. Leipzig, 1906 et la critique qu'en a faite Schürer ap. **TLZ**, 1906, col. 262 et s. Tout récemment, M. R. Eisler a entrepris de rendre crédit au Josèphe slave et il a convaincu M. Salomon Reinach, mais il est impossible de croire qu'il ait cause gagnée; je dirai pourquoi dans le volume de cette collection relatif à Jésus. En revanche, le même érudit a donné des exemples frappants des mauvais traitements que des textes juifs ont subis de la susceptibilité chrétienne au Moyen Age. Cf. **CCLXXXIX**, I, les planches placées à la fin du volume.

(2) **LXXV**, I, 58 ; **XXV**, II, 433. — (3) **LXXV**, I, 50 et suiv.

(4) Enumération et références dans **LXXV**, I, 107 et suiv. ; les textes sont rassemblés et traduits dans Th. Reinach, *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme*. Paris, 1895.

geable (1). Enfin, la littérature rabbinique peut nous fournir, sur l'histoire politique, quelques renseignements sporadiques, dont il ne faut jamais user qu'avec précaution.

III

Les documents proprement religieux.

Au regard de l'histoire religieuse, toutes les sources que je viens d'énumérer, et spécialement les écrits de Josèphe, mettent déjà à notre disposition des ressources considérables ; mais nos documents proprement religieux se répartissent en *quatre groupes :* 1° un certain nombre d'écrits juifs de basse époque, entrés cependant au canon de la Bible juive ; 2° divers livres, plus ou moins analogues aux précédents et désignés sous le nom de *Deutérocanoniques* ; ils sont très discutés dès l'Antiquité et quelques-uns seulement ont réussi à trouver place au canon juif d'Alexandrie ; 3° des apocryphes, regardés par tout le monde comme tels et dont les plus intéressants revêtent la forme apocalyptique ; 4° la littérature rabbinique proprement dite (2).

a. Dans le premier groupe, nous plaçons d'abord le livre de *Job*, qui pose le redoutable problème de la relation de Dieu aux malheurs du juste. La fixation de sa date a divisé les critiques ; cependant, on peut faire valoir plusieurs arguments de poids pour le rapporter à la période post-exilienne. Par exemple, il s'y marque une sorte de scepticisme à l'égard de la justice divine qui ne peut guère remonter plus haut que la Restauration, ou, tout au plus, l'Exil ; Dieu y est représenté

(1) C. K. H. Wright, *Light from Egyptian papyri in Jewish history before Christ*, **LXXV**, I, 65 et suiv.

(2) On aura tous les renseignements essentiels dans les divers Dictionnaires de la Bible, notamment dans **EB**, **DB** et dans **HRE**, **JE** et **EJ**. — *Cf.* **XXXIX** (*Job*, 75 et suiv. ; *L'Ecclésiaste*, 107 et suiv. ; *Le Siracide*, 125 et suiv.)

suivant une conception universaliste qui, semble-t-il, ne correspond bien qu'à l'esprit de la même époque ; enfin, il s'y exprime une sorte d'humanitarisme qui s'accorderait mal avec ce que nous savons du vieil Israël (1). L'angélologie qui se développe dans le livre conduit à une conclusion semblable. Le début du IIIe siècle paraît donc une localisation acceptable

Les *Psaumes* posent le même problème de datation (2), qui n'est pas plus facile à résoudre que pour *Job*. Les indications qu'ils portent et qui d'ailleurs sont, dans la tradition, fort incertaines et variables, telles que *à David*, *à Asaph*, ne désignent pas, selon toute apparence, l'auteur présumé, mais seulement le recueil d'où est tiré la pièce : les cinq livres entre lesquels se répartissent traditionnellement nos *Psaumes* ont été composés d'emprunts faits à d'autres recueils. Il se peut que certains de ces poèmes, nettement conçus pour un emploi liturgique, soient antérieurs à l'Exil ; ce n'est pas le cas de la majorité et ce sont des sentiments de l'époque qui nous intéresse qu'ils reflètent ordinairement (3).

Le livre que nous connaissons sous le titre de l'*Ecclésiaste* s'appelle réellement *Paroles du prêcheur* (ou *prédicateur*), *fils de David, roi d'Israël en Jérusalem* (4). Le début de l'ouvrage est célèbre : *Vanité des vanités...*; il donne le ton de la suite. Nous entendons les propos d'un sceptique, ou, du moins, d'un homme désabusé et pessimiste. On s'étonne qu'un tel écrit, où s'étale si ingénument la philosophie de l'indifférence et de

(1) **LXX**, 669 et STEUERNAGEL ap. **XLVIII**, II, 296. Sur le contenu et l'esprit du livre, voir vol. préc., Livre III, ch. II, § II, 377 et suiv.

(2) Voir vol. précédent, 391 et suiv.

(3) *Les Psaumes*, ap. **V**, 1920, p. 186 et suiv. ; **XLVIII**, II, 106 ; **EB**, art. *Psalms (Book)*, §§ 7 à 14. — A. CAUSSE, *L'ancienne poésie cultuelle d'Israël et les origines du Psautier*, ap. **RHPR**, I-II, 1926 ; **LIX**[2], 36.

(4) Voir vol. préc., 385 et suiv. — **EB**, art. *Ecclesiastes* ; BUDDE dans **XLVIII**, II, 384. L'hébreu *Koheleth*, qui veut dire *prêcheur*, est rendu en S. Jérôme par *concionator* ; c'est le sens du grec *Ecclesiastes* : celui qui s'adresse à l'*ecclesia*, à l'assemblée.

la neutralité, du « *ne pas s'en faire, pour rien* », comme nous dirions dans le jargon d'aujourd'hui, ait été regardé, n'importe où, comme un texte biblique. Il est antérieur à l'*Ecclésiastique* (*La Sagesse de Jésus, fils de Sirach*) (1), qui prend place aux environs de 200 ou peu après ; mais on peut hésiter, pour le dater lui-même, entre la fin de la domination perse et les approches du temps des Macchabées.

Le livre de *Daniel* (2) est une apocalypse de l'époque d'Antiochus Épiphane (-175 à -164). L'auteur, qui écrit sous l'impression des violences du roi séleucide, transporte fictivement son récit sous le règne du roi chaldéen Nabuchadnezzar (Nabuchodonosor). L'ouvrage commença à circuler en araméen ; puis, vers 140, il fut traduit en grec et reçut diverses additions, notamment l'histoire fameuse de la chaste Suzanne (13, 1-64), celle de Bel et du dragon (13, 65-14, 42), et peut-être celle des trois Hébreux dans la fournaise (3, 8-97). C'est la première apocalypse qui se donne comme une prophétie : du reste, les événements futurs qu'elle est censée prédire s'enveloppent d'énigmes et de symboles. *Daniel* tient une place considérable dans l'histoire de la constitution de l'espérance messianique en Israël et il a très largement contribué à préparer parmi les Palestiniens l'état d'esprit que la Grande Révolte a manifesté.

b. Dans le second des groupes que nous avons déterminés se place la *Sagesse de Jésus, fils de Sirach*, que je viens de nommer, l'*Ecclésiastique* de la Vulgate (3). L'écrit, composé en hébreu, a été traduit en grec par le petit-fils de l'auteur — ainsi que nous l'apprend sa préface — un demi-siècle après,

(1) *Sir.*, 18, 6, est considéré comme une réminiscence d'*Eccles.*, 3, 14 et *Sir.*, 42, 24, rappelle *Eccles.*, 7, 14.

(2) **EB**, art. *Daniel (Book of)* ; MARTI, ap. **XLVIII**, II, 416 ; **LXXV**, III², 186 ; CHARLES, *A critical and exegetical commentary on the Book of Daniel.* Oxford, 1929.

(3) **EB**, art. *Ecclesiasticus* ; RYSSEL, ap. **CCLXIX**, I, 230 et suiv. ; **LXXV**, III, 157 et suiv. ; **LXX**, 651 et suiv. ; *Les Apocryphes de l'A. T.*, 385 et suiv.

en Égypte. L'auteur premier lui-même devait être un scribe ; il paraît pondéré, éloigné de toute exagération légaliste et préoccupé surtout de morale. C'est probablement ce dernier trait qui lui a valu son surnom d'*Ecclésiastique*. On l'aura considéré comme spécialement propre à l'instruction. La sagesse du *Siracide* nous semble d'ailleurs bien terre à terre et souvent préoccupée d'objets qui n'intéressent guère la religion, à ce qu'il semble (1).

Il convient de rapprocher du *Siracide* une autre *Sagesse* : c'est celle qui est attribuée à Salomon (2) et a tant fait pour sa réputation, par ailleurs si compromise. Il va de soi que le fils de David n'est pour rien dans l'affaire. Après de longues hésitations qui ont porté sur environ 250 ans, les critiques ne savent encore où fixer le livre, entre -250 et + 40. Il semble qu'ils tendent à accepter comme vraisemblable la composition au cours du Iᵉʳ siècle avant notre ère. L'auteur était sûrement un Juif d'Alexandrie. Il est peu d'écrits plus intéressants au regard de l'étude de l'hellénisation d'Israël ; il annonce Philon et, s'il ne nomme ni Platon, ni les Stoïciens, ni Pythagore, il se révèle tout plein de leur influence.

Baruch (3) semble fait de pièces et de morceaux, d'origine et de date différentes. Les discussions qu'il a soulevées n'ont pas encore abouti à un accord même approximatif et il est sage de n'user de lui que le moins possible.

Le second livre d'*Esdras*, les livres de *Tobie*, de *Judith*, d'*Esther*, sont tous de l'époque du Bas-Judaïsme ; ils appartiennent au genre *paranétique*, c'est-à-dire qu'ils se proposent

(1) Veut-on un exemple ? En voici un, fort indécent, mais caractéristique :
31, 20 ... *Les douleurs de l'insomnie, des vomissements*
et des coliques sont le lot de l'intempérant.
21 *Si tu t'es laissé entraîner à trop manger,*
lève-toi, évacue et tu auras du soulagement.

(2) **EB**, art. *Wisdom (Book of)* ; SIEGFRIED, ap. **CCLXIX**, I, 476 et suiv. ; **LXXV**, III, 377 et suiv. ; *Les Apocr. de l'A. T.*, 582 et suiv.

(3) **LXXV**, III², 223 et suiv. ; **CCLXIX**, I, 402 ; *Apocr. de l'A. T.*, 358 et suiv.

la consolation, l'exhortation (παραίνεσις), de leurs lecteurs.

c. Parmi les Apocryphes, une place spéciale doit être faite aux *Apocalypses* qui représentent un genre éminemment juif (1). Ces *Révélations* constituent une littérature d'édification et d'encouragement, le réconfort d'Israël en ses infortunes. Chaque catastrophe nationale est suivie d'une floraison d'apocalypses jusqu'au temps de la ruine totale et de la complète dispersion de la nation juive. On a dit que les Perses avaient la cervelle métaphysique ; les Juifs l'avaient certainement apocalyptique (2). La conviction fondamentale de tous ces écrits, exprimée d'ailleurs et, si je puis dire, concrétisée par eux de façons diverses, c'est que l'abaissement présent d'Israël n'est que l'annonce de son prochain relèvement, que les temps sont révolus — ou presque — au terme desquels Iahvé étendra sa main sur son peuple. Jésus est né dans une atmosphère d'apocalypse (3).

J'aurai occasion de revenir et d'insister sur cet élément capital de la vie religieuse juive ; je me contente donc, pour le moment, de nommer les principaux livres apocalyptiques auxquels j'aurai par la suite à me référer : 1° *le Livre d'Hénoch* (4), composite et de triage difficile, mais écrit, pour le principal, probablement en Palestine, entre -200 et -150 ; 2° *le Livre des Jubilés* (5) ; 3° *les Oracles Sibyllins* (6), dont l'origine est probablement alexandrine ; souvent retouchés, leur première édition paraît être du IIe siècle avant Jésus-Christ et ils ont été, plus tard, largement remaniés par des chrétiens.

(1) **EB**, art. *Apocalyptic Literature* ; **LXXV**, III², 190 et suiv. ; **CCLXVI**, I, 44-47 ; **CCLXXX**, 266 et suiv. ; **CCLXXVI**, I, 163 et suiv. ; **CCLIII**, 242 et suiv. ; **LI**, 70 et suiv., sur le genre apocalyptique, son esprit, ses thèmes, etc.

(2) **CCLXV**, 69 et suiv.

(3) **CCLV**, 93 et suiv. ; 108 ; **CCCIII**, 49.

(4) **LIX** (3e édit.), 44 et suiv. ; **CCLIX**, II, 217 ; **LXXV**, III, 190 ; Fr. Martin, *Le Livre d'Hénoch traduit sur le texte éthiopien*. Paris, 1906. — Bibliogr. sommaire ap. **LI**, 109, n. 3.

(5) **CCLXIX**, II, 177 et suiv. ; **LXXV**, III, 421.

(6) Bibl. ap. **LI**, 116, n. 1 ; 503 ; **CCLXIX**, II, 31 et suiv.

Ils sont spécialement intéressants comme témoins de l'idée de la conversion des gentils à la foi d'Israël avant les derniers jours (1) ; 4° *le Testament des Douze Patriarches* (2) ; 5° *l'Assomption de Moïse* (3) ; 6° *les Psaumes de Salomon* (4), etc.

Cette littérature apocalyptique a été très abondante et il ne nous en reste qu'une faible partie (5) : la passion dominante d'Israël l'a longtemps alimentée, mais aussi elle l'a chargée de quantité d'œuvres de circonstance qui n'avaient aucune raison de survivre aux espérances qu'elles avaient soulevées. Il est même assez surprenant que nous soyons si bien pourvus — relativement — de ces écrits, pour nous fort instructifs, encore que souvent malaisés à entendre.

d. On nomme *littérature rabbinique* celle qui procède des docteurs juifs dont l'enseignement et les écoles se sont développés depuis le retour de l'Exil et plus particulièrement depuis le temps des premiers Macchabées (6). Elle tournait tout entière autour de la Loi dont elle prétendait élucider la lettre et expliquer les préceptes : elle étudiait les *cas* qui se posaient à propos du texte sacré et, peu à peu, elle a constitué une ample jurisprudence religieuse et morale, en même temps qu'un code de vie pratique.

Ce vaste travail répond à deux préoccupations principales : 1° Il a cherché à rendre la lettre de la Loi intelligible pour les Palestiniens qui, au retour de l'Exil, avaient communément oublié l'hébreu, et, ce faisant, il a produit les *Targumim* ; 2° il a commenté et complété la Loi sur tous les points où s'étaient

(1) **CCLV**, 103.
(2) **CCLIX**, II, 458 et suiv. ; **LXXV**, III, 252 et suiv. ; **LI**, 122 et suiv. Un bon livre récent : R. Eppel, *Le piétisme juif dans le Testament des Douze Patriarches*. Strasbourg, 1930.
(3) **LI**, 237 et suiv.
(4) Bibl. ap. **LI**, 150 et suiv. ; Viteau, *Les Psaumes de Salomon*. Paris, 1911.
(5) Cf. M. R. James, *The lost Apocrypha of the Old Testament*. Londres, 1920.
(6) **EB**, art. *Scribes*.

posées des questions qu'elle n'avait pas prévues; et, de cet effort, sont sortis le *Midrasch* et le *Talmud*.

Le mot *Targum* (1) désigne originairement une traduction quelconque; mais, en l'espèce, il s'agit d'une version araméenne d'un texte biblique écrit en hébreu. L'araméen se parlait chez les vainqueurs mésopotamiens et, dès avant l'Exil, il avait commencé à s'infiltrer en Palestine avec les produits du commerce oriental. Il triompha chez les déportés et aussi chez les petites gens demeurés en Palestine sous le servage des Babyloniens. Quand, après 536, le roi des Perses, Cyrus, permit aux Juifs de revenir dans leur patrie et d'y réorganiser leur vie religieuse, il leur fallut établir, dans chaque synagogue, un fonctionnaire, le *targoman* (songer au *drogman* de nos ambassades et légations dans le proche Orient), chargé de mettre en langage courant l'Écriture sainte, dont il était fait lecture à haute voix en hébreu. Longtemps cette traduction demeura orale et toute personnelle : le *targoman* l'improvisait, ou semblait l'improviser, séance tenante ; mais, peu à peu, elle se fixa et se précisa. Puis, de la *Thora* (la Loi), elle s'étendit aux *Nebim* (les Prophètes) et, trop tardivement pour que nous ayons à en tenir grand compte, aux *Ketoubim* (les écrivains sacrés) eux-mêmes.

Les plus anciennes références à des *Targumim* rédigés nous reportent au IIIe siècle avant notre ère; mais il ne nous est rien resté de ces vieux écrits. Nous possédons sur le *Pentateuque* le *Targum* dit d'*Onkelos*, du nom d'un scribe, élève prétendu de Rabbi Gamaliel l'Ancien (+ 70 après J.-C.). Du reste, cet Onkelos n'est pas l'auteur, mais seulement le compilateur de l'ouvrage, et son travail se place probablement vers le milieu du Ier siècle de notre ère. Certains critiques, le

(1) **EB**, art. *Text and Versions*, § 65 et *Aramaic language*, § 6 ; **CCXLIX**, 39 et suiv. ; **LXXV**, I, 147 et suiv. — JASTROW, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi and the Midrashic Literature*. Londres, 2 vol., 1903.

regardant comme un contemporain de Rabbi Eliézer et de Rabbi Josua, le font descendre jusqu'à la première moitié du IIe siècle. Il utilise d'autres *Targumim* antérieurs. On suppose que le livre, compilé d'abord en Palestine, a été, plus tard, réédité à Babylone : c'est pourquoi on le nomme quelquefois *Targum Babli*. Le *Talmud de Babylone* s'en sert. Pour nous, il est d'une grande valeur au regard de l'exégèse et de la théologie post-exilienne ; son souci de faire disparaître les anthropomorphismes du récit biblique est spécialement digne de remarque, comme celui de rendre Dieu plus transcendant (1).

Toujours sur le *Pentateuque*, il existe un *Targum Yerushalmi*, donc de Jérusalem, qui nous est parvenu en deux éditions, l'une complète, l'autre écourtée. La première se nomme *Targum de Pseudo-Jonathan* (2) et remonterait peut-être aux premières périodes décennales du Ier siècle ; on ne sait trop. La seconde est au plus tôt du VIIe siècle ; elle donne le nom d'une femme et d'une fille de Mahomet.

Sur les *Prophètes*, nous possédons un *Targum de Jonathan*, d'attribution un peu moins incertaine, à ce qu'il semble. C'est d'ailleurs une paraphrase du texte original plutôt qu'une traduction véritable. *Esdras*, *Néhémie* et *Daniel*, qui sont relativement récents, n'ont point de *Targum* connu dans l'antiquité (3). Quant aux *Targumim* des *Kétoubim*, ils ne sont pas antérieurs au Haut-Moyen âge (4), donc ils ne nous regardent pas ici.

L'intérêt principal qu'offre pour nous toute cette collection de *Targumim*, c'est de nous laisser entrevoir comment ses auteurs entendaient les textes bibliques et tout spécialement la

(1) Exemples caractéristiques de ces tendances ap. **CCXCIX**, 46.

(2) Il s'agit de Jonathan ben Usiel, qu'on dit élève d'Hillel, mais il y a longtemps qu'on lui a retiré la paternité de l'ouvrage. Cf. **LXXV**, I, 151.

(3) Du reste *Daniel*, 2,4-7,28 et *Esdras*, 4,8-6,18 ; 7,12-26, sont en araméen.

(4) **CCXCIX**, 56 et suiv.

Thora : exégèse capitale chez des hommes dont la religion, en dernière analyse, reposait toute sur la loi de Iahvé et son interprétation. Ainsi les *Targumim* essaient de soustraire Dieu aux compromissions du vieil anthropomorphisme biblique et de le sublimiser ; ils font place à l'action de sa *Parole* (*Memra*) et de sa *Gloire visible* (*Schechina*); ils connaissent la mission du Messie (1) ; toutes représentations dont nous allons bientôt apprécier l'importance.

Le mot *Talmud* (2) veut dire *étude*, *doctrine*, *discipline*; la chose, c'est, en théorie, la collection des enseignements des grands rabbins, traditionnellement conservés dans deux recueils inégaux d'étendue, mais vastes tous deux : le *Talmud de Jérusalem* (*Yerushalmi*) et le *Talmud de Babylone* (*Babli*), le plus copieux.

Le Juif peut lire la Bible en ne cherchant pas à dépasser le sens littéral (*peshat*) ; mais, s'il souhaite d'approfondir l'intelligence du texte, il applique à la *lettre* une méthode d'interprétation qui se nomme *midrash* (au pluriel *midrashim*), mot dont la racine (*darash*) signifie, dans les *Targumim* et dans le *Talmud*, *examiner*, *peser*, *interpréter* et, finalement, *enseigner* (3). Dès que les *scribes* (*sopherim*) s'appliquent à l'étude de la Loi, ils font du *midrash* (4). Or, les scribes annoncent les rabbins ; ce sont déjà des *rabbins*, car le mot *rabbi* n'est qu'un titre : il veut dire *maître* et il s'agit d'une maîtrise dans la connaissance et l'explication de la Loi. Les *midrashim* forment la substance de l'enseignement rabbinique (5).

(1) **CCXCIX**, 48 et suiv.

(2) Cf. les indications bibliographiques de la p. 5. — Ajouter : **JE**, XII, art. *Talmud* ; *Encycl. Britannica*, XXVI, art. *Talmud* ; **DB**, V, art. *Talmud* ; **CCXCIX**, 57 et suiv. ; J. Fromer, *Der Talmud. Geschichte, Wesen und Zukunft*. Berlin, 1920. La notice de Lagrange, **LI**, xv est fondée sur Strack.

(3) **LXXV**, II, 330 et suiv.; **CCXCIX**, 58 : « *to lecture* » *on the Law and on the Old Testament generally*.

(4) La première allusion, d'ailleurs peu claire, à cette opération, se trouve en *Néhémie*, 8, 2-8.

(5) **JE**, art. *Midrashim* ; **CCXCIX**, 64 et suiv., énumèrent et analysent les principaux traités qui composent pour nous le *midrash*.

Cet enseignement comportait : 1° des expositions en forme de récits, qui développaient et élucidaient le texte biblique choisi : ce sont les *haggadoth* (pluriel de *haggadah* = *le récit, la narration*) ; 2° des commentaires ou explications des prescriptions légales, observances ou rites : ce sont les *halakoth* (pluriel de *halakah* = *règle, loi qui contraint*). Il y a donc un *midrash haggadah* et un *midrash halakah;* mais, surtout dans les plus anciens *midrashim* écrits, les deux genres ne sont pas toujours bien séparés. Plus tard, la distinction se précisera et les docteurs se spécialiseront volontiers dans un sens ou dans l'autre.

Les *midrashim* s'appliquent donc à l'exégèse de l'Écriture sainte, des deux points de vue que je viens de définir. Ceux qui nous restent se répartissent en 31 recueils considérables et quelques autres de moindre importance. La plupart se sont constitués entre le Iᵉʳ et le vᵉ siècle de notre ère, mais plusieurs reflètent peut-être des enseignements plus anciens. On les distingue du *Talmud* proprement dit, quoiqu'ils sortent des mêmes tendances et du même enseignement.

Dès que l'expérience des circonstances particulières et des cas de conscience eut révélé aux docteurs de la Loi les lacunes du texte saint, ils cherchèrent à les combler en constituant tout un corps de prescriptions complémentaires qu'ils nommèrent la *Loi orale* (*la Thora par bouche*) et qu'ils faisaient remonter à Moïse lui-même : c'est la *Tradition* à côté de l'*Écriture,* nécessité et règle de tous les Livres saints (1). Vers le début de l'ère chrétienne, la matière de ces enseignements pseudo-traditionnels formait déjà un ensemble considérable, mais de petite utilité, parçe que très confus. Ce furent, dit-on, deux écoles rabbiniques que nous allons bientôt retrouver, celle d'Hillel et celle de Schammaï, qui songèrent à constituer un recueil, plus ou moins organisé, de toute cette sagesse. Ainsi naquit la *Mischna,* c'est-à-dire la *Seconde* (2) : la seconde Loi,

(1) Cf. Guignebert, *L'Évolution des Dogmes*[a], ch. IV.
(2) Bibliographie ap. CCXCIX, 97.

naturellement (1). Chaque école eut probablement sa Mischna, sortie de la tradition de ses propres maîtres, et l'on sentit bientôt l'utilité commune d'un recueil d'ensemble. Il se forma, dans la seconde moitié du IIe siècle de notre ère, par les soins d'un certain Jehudah-ha-Nasi. L'œuvre nous est parvenue dans son intégrité, réserve faite de quelques altérations plus ou moins graves qu'elle a subies au cours de sa longue existence.

La *Mischna* est la base du *Talmud*, reconnue comme telle par le *Yerushalmi* et par le *Babli*. Elle forme une immense collection de commentaires, gloses, explications, amplifications, applications diverses du texte biblique (2). Mais, à tout cela, chaque *Talmud* ajoute une grande quantité de matière haggadique, beaucoup plus ample dans le *Babli* que dans le *Yerushalmi*. La *Mischna* est l'œuvre des *Tannaïm* (*didascales*, proprement *répétiteurs*), répartis en quatre générations de 70 à 200, tandis que le *Talmud* est celle des *Amoraïm* (*interprètes* ?), divisés en cinq générations, de 220 à 500. Le premier compilateur du *Babli* est Rabbi Ashi (+ 430, à Sura en Babylonie). Beaucoup d'autres rédacteurs, sans nul doute, ont travaillé après lui à développer l'énorme recueil, « la mer du *Talmud* », comme disent les Juifs, confondus de son étendue.

Le contenu du *Talmud* est prodigieusement disparate et de valeur inégale. On y trouve des récits d'histoire, des légendes.

(1) C'est le grec δευτέρωσις. Cf. Hiéron., *Ep.* 121 ; *Ep.* 18, *ad Damasum* ; **LXXV**, I, 113, n. 1. — Du reste, le mot peut signifier *la répétition*, car le verbe *shanah* veut dire *répéter, enseigner en répétant* : **CCXCIX**, 98.

(2) Elle comprend 63 traités répartis en 6 sections ou *sadarim* (analysées dans **CCXCIX**, 99 et suiv.) On cite la *Mischna* en donnant le nom du traité particulier que l'on vise. Exemple : *Mischna, Berakoth* 20a. (Le traité *Berakoth*, les *Bénédictions*, est le premier de l'ensemble ; le chiffre 20a correspond à la pagination de l'édition princeps de Daniel Bomberg : 12 vol. Venise, 1520-1523 pour le *Babli* ; 1 vol. Venise, 1524 pour le *Yerushalmi*.) Avec elle on publie aussi quelquefois la *Tosepta* ou *addition, supplément*, divisée également en 6 *sadarim* qui correspondent plus ou moins à ceux de la Mischna. Cf. **CCXCIX**, 180.

des spéculations théologiques, morales, voire astrologiques, de tout ; mais la partie *halachique*, c'est-à-dire l'ensemble des enseignements qui ont trait à la jurisprudence religieuse, forme le principal et c'est elle qui nous importe quand nous cherchons à scruter les croyances et les représentations religieuses du Bas-Judaïsme. L'utilisation historique des renseignements puisés au *Talmud* est très difficile et demande beaucoup de circonspection. Les compilateurs talmudiques n'avaient ni les moyens ni l'envie de s'arrêter à des scrupules de critique, pas même toujours à des hésitations de bon sens. Ni les *Midrashim*, ni la *Mischna*, ni le *Talmud* proprement dit ne sont, de ce point de vue, très rassurants. Leur chronologie demeure incertaine et trouble, quand elle n'est pas inexistante; l'attribution des enseignements à tel ou tel docteur paraît souvent peu sûre ; de fâcheuses confusions se produisent qui jettent les personnages mis en scène dans les événements d'un temps fort éloigné d'eux. Un savant juif a pu dire que l'anachronisme était *le principe vital de la Haggada* (1), c'est-à-dire de l'histoire selon toute cette littérature rabbinique.

Les traités dont nous aurons le plus à tirer sont ceux de la *Mischna* qui se rapportent à la vie religieuse proprement dite : *Berakoth* (*les Bénédictions*), *Shabbath*, *Pesachim* (*Pâques*), *Yoma* (*le Jour* de la purification), *Sanhédrin* et surtout *Pirké Aboth* (*les dits des Pères*). Les Pères en question sont les antiques rabbins auxquels on rapporte la fondation de la tradition ; c'est avec le recueil de leurs sentences morales que nous avons le plus de chance de remonter haut dans la pensée rabbinique. Par infortune, l'indispensable travail d'exégèse critique que réclamerait cette littérature composite n'a encore

(1) Cité par KALTHOFF, *Was wissen vir von Jesus?*. Berlin, 1904, 39. Il arrive souvent, par exemple, qu'un événement soit rapporté à son *jour*, mais pas à son *année* ! Cf. S. ZEITLING, *Megillat Taanit as a source for Jewish chronology and history in the Hellenistic and Roman period*, ap. *Jewish quart. Review*. Nouv. sér., vol. IX, 1918, et vol. X, 1919.

fait que commencer sur quelques-unes de ses parties (1) ; c'est pourquoi il est permis d'espérer qu'un jour viendra où ce qu'elle peut enfermer d'utile pour l'historien sera trié et mieux mis en valeur qu'il ne l'est présentement. Mais du moins, et dès maintenant, pouvons-nous chercher dans ces vieux écrits confus des termes de comparaison pour interpréter et évaluer nos autres documents. Dans aucun cas, il ne faut faire confiance à un texte rabbinique sans mûre réflexion.

Au total, nous disposons, sur le Bas-Judaïsme, d'une information sinon très sûre, du moins assez abondante pour nous permettre ce rapprochement des témoignages qui marque la première étape de la critique. C'est beaucoup. Même en n'usant que très prudemment des sources encore mal épurées, nous avons de quoi nous rendre compte des conditions qui dominent la vie religieuse des Juifs aux approches de l'ère chrétienne et des tendances qui la dirigent. C'est là, en définitive, l'essentiel pour nous. A la condition de ne pas exiger trop des textes et de les interroger avec discernement, nous pouvons espérer d'eux des réponses généralement satisfaisantes.

(1) Le principal de ce travail est à chercher dans les traductions commentées publiées récemment : Paul Fiebig, *Ausgewählte Mischnatractate in deutscher Uebersetzung*. Tübingen, 1905 et suiv. ; G. Beer, O. Holtzmann et E. Krauss, *Die Mischna*. Texte, traduction et commentaire en cours de publication. Giessen, 1913 et suiv. ; Latzarus Goldschmidt, *Der Talmud*, Berlin : douze volumes annoncés ; en cours de publication. Les traductions données par la Society for Promoting Christian Knowledge. Londres, 1919 et suiv. : Oesterley, *Pirke Aboth* et *Shabbath* ; Lukyn Williams, *Berakoth* ; Box, *Yoma*, etc. La meilleure publication de ce genre, réduite encore à un seul traité, est celle de A. Cohen, *The Babylonian Talmud : Tractate Berakot*. Cambridge, 1921. Deux vastes entreprises, encore loin d'être achevées, celle de L. Goldschmidt, à Leipzig, et celle de N. Schlögl à Vienne, nous donneront d'ensemble une traduction allemande commentée du *Babli* (*Der babylonische Talmud*).

CHAPITRE III

LE RÉGIME POLITIQUE

La destinée de la Palestine dans les siècles qui précèdent Jésus.

A l'époque où Jésus vint au monde, la Palestine avait depuis longtemps perdu son indépendance politique. Aussi bien se trouvait-elle très mal placée pour la conserver. Dans le coin d'Asie qu'elle occupait, elle tenait le passage, que l'on cheminât d'est en ouest, du nord au sud, ou inversement. Petit État, même au temps de sa légendaire splendeur davidienne, tout petit État, et encore, au lendemain de la mort de Salomon, divisé en deux royaumes, bientôt dressés l'un contre l'autre par une mésintelligence chronique, elle ne pouvait échapper au destin d'être le champ de bataille et la proie de ses gros voisins : l'Égyptien et l'Assyrien ; plus tard, le Perse ; puis le Grec lagide ou séleucide, en attendant le Romain. Toutes les secousses de cet Orient, qui en a tant subies, l'ont atteinte et l'ont blessée. De son histoire, toute tissée de calamités, je ne veux rappeler ici que quelques faits et quelques dates.

auxquels j'aurai besoin de me référer par la suite de cet exposé (1).

I

L'exil et la restauration.

Vers le début du VIe siècle, au terme d'un conflit entre le roi d'Égypte Néco et le roi de Babylone Nabopolassar, la Palestine tomba au pouvoir des Mésopotamiens. Elle supporta leur joug avec impatience et ne tarda guère à se révolter. Alors, les Chaldéens revinrent en force, prirent et détruisirent Jérusalem, en 586, et emmenèrent chez eux, en deux ou trois départs, une notable partie de la population. C'est ce qu'on nomme *l'Exil*, la déportation *super flumina Babylonis*, la Captivité de Babylone. A quel chiffre monta le total des déportés ? Nous l'ignorons ; mais il ne comprit probablement pas les petites gens, ouvriers et paysans, que les vainqueurs laissèrent en repos dans le pays.

Quand Cyrus, roi des Perses, eut détruit la puissance chaldéenne et pris Babylone, en 538, il permit aux exilés de rentrer. Ils revinrent, non pas tous, car beaucoup se trouvaient bien en Mésopotamie et y restèrent, mais pourtant en nombre considérable. Et c'est là ce qu'on nomme le *Retour de l'Exil* ou la *Restauration*. La restauration du peuple juif, de la nation juive, bien entendu, et non de l'État juif, car le pays palestinien fut placé sous l'autorité d'un satrape perse. Mais les nouveaux maîtres d'Israël, qui n'étaient peut-être pas sans quelque sympathie pour le iahvisme, tolérèrent et même, à ce qu'il semble, favorisèrent la réfection de la vie religieuse de ses fidèles. De ce point de vue, du moins, les Juifs retrouvèrent chez eux une certaine autonomie.

(1) Voir vol. préc., Deuxième partie, Livre premier, chap. I-III. Abondante bibliographie ap. LXXV, I, 169 et suiv.

Sans doute la jugeaient-ils insuffisante, car il y eut des tiraillements répétés entre eux et leurs gouvernants, et ils firent grand accueil à Alexandre lorsqu'il arriva en Palestine après la bataille d'Issus (332) (1). Le nouveau seigneur leur rendait tous les espoirs que l'ancien avait déçus. Du reste, il porta son attention sur d'autres contrées et vécut peu de temps. Après sa mort (323), trois de ses généraux, Antigone, Séleucus et Ptolémée, se disputèrent la partie de son empire où se trouvait la Palestine. Elle échut à Ptolémée, après la bataille d'Ipsus, où périt Antigone (301).

Cette domination des souverains d'Égypte dura environ un siècle. Constamment menacée par les entreprises des Séleucides de Syrie, elle ne sut point se gagner le cœur des Juifs, succès qui, je pense, dépassait le pouvoir de n'importe qui, et, sous le règne de Ptolémée Philopator, les mécontents de Palestine aidèrent Antiochus III à chasser les Égyptiens et à prendre leur place (198). Puis ce fut, durant quelques années, l'idylle d'une entente cordiale. Par malheur, Antiochus IV, dit *Épiphane* (175-164), entreprit d'helléniser tous ses États et il mit à réaliser cette opération, beaucoup plus délicate en pays juif qu'il ne le croyait certainement, une hâte, une maladresse et une violence tyrannique qui ne tardèrent point à provoquer chez les Palestiniens des réactions dangereuses (2). L'outrage qu'il infligea au Temple, en le pillant par deux fois et en le consacrant à Zeus, fut ressenti douloureusement par

(1) **XXV**, II, 51. Toutes réserves faites, bien entendu, sur l'extraordinaire récit de Josèphe, *Ant.*, 11, 8, 5, qui nous montre Alexandre entrant pompeusement à Jérusalem et allant lire dans le Temple, au livre de Daniel, l'annonce de son triomphe.

(2) **LXXV**, I, 169 et suiv. ; 179 et suiv. ; 210 et suiv. ; **LXXXVIII**, 247 ; **LXIII**, 8 et suiv. — Épiphane était un homme peu pondéré. Polybe, au dire d'Athénée, l'appelle ἐπιμανής = *le dément*, et non ἐπιφανής = *l'illustre, à cause de sa conduite* (διὰ τὰς πράξεις). En réalité, les faits que cite Polybe à l'appui de cette opinion (26, 10) ne sont pas tous probants. Le titre ; ἐπιφανής abrège la formule ὁ θεός ἐπιφανής = *le dieu qui se manifeste*. Ptolémée V s'était déjà qualifié ainsi. Après Anthiochus IV, ce sera une banalité chez les Séleucides.

tous les Israélites (1). Peut-être l'aristocratie sacerdotale de Jérusalem aurait-elle plié la tête sous le joug et mis ses soins à chercher un accommodement avec le vainqueur ; mais le peuple montrait moins de résignation et il détestait d'une haine égale et le prince étranger injurieux à Iahvé et les renégats qui faisaient bonne mine à l'entreprise sacrilège.

Deux partis sont alors en présence : celui des hellénisants, qui cèdent à la pression d'Antiochus, et celui des *Hassidim*, ('Ασιδαίοι) (2), qui s'en tiennent à l'idéal des scribes. Sans la hâte maladroite du Séleucide, le premier, qui était riche et influent, l'aurait peut-être emporté ; le second tira grand avantage de l'imprudence des Syriens et prit la direction du peuple (3).

II

La révolte des Macchabées et la dynastie hasmonéenne.

Le Grand-Prêtre Onias, mis en fuite par Ménélaus, un compétiteur qui s'appuyait sur Antiochus (4), se retira en Égypte, où, dans le district d'Héliopolis, sur les ruines d'un vieux sanctuaire païen et avec l'autorisation du roi Ptolémée VI, il fonda le temple de Léontopolis (170) pour remplacer le temple de Sion, désormais profané. Cependant, l'irritation grandissait en Palestine. Elle aboutit, en 167, à une révolte ouverte, dont un certain Mattathias, prêtre qui avait quitté Jérusalem et s'était réfugié à Modéin, avait pris l'initiative (5). Il tint la campagne, et plus encore la montagne,

(1) *L'abomination de la désolation* (βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως) dont parle *Daniel*, 11, 31 et 12, 11, c'est l'établissement de l'autel de Zeus sur l'emplacement du grand autel du Temple.

(2) *I Macc.*, 2, 42 ; 7, 13. — (3) **LXXV**, I, 189.

(4) Jos., *Ant.*, 12, 5 ; *II Macc.*, 4.

(5) *I Macc.*, 2, 1 ; 1, 15-28. — Modéin était à l'ouest de Jérusalem, entre elle et Lydda. Cf. **LI**, chap. III et sur la suite du mouvement macchabéen, le chap. VI ; sur la fin des Hasmonéens, chap. VIII (notice très brève sur chaque prince).

durant quelque temps, puis mourut (166). Un de ses fils, Judas, dit *Macchabée*, le continua et, après des succès brillants, coupés de revers graves, finit par trouver la mort dans un combat contre le général syrien Bacchidès (161). Mais Jonathan, son frère, profita des dissensions intérieures du royaume séleucide pour conquérir une demi-indépendance, qui ne l'empêcha pas de finir comme Judas (143). Simon, son frère aussi, s'affermit, parce que leurs divisions continuèrent d'affaiblir les princes syriens. Il périt dans un complot (135). Il laissait un fils, Jean Hyrcan, qui, d'abord rudement secoué par Antiochus Sidétès, se redressa après la mort de ce dernier, tué par les Parthes (128), et commença à faire figure de roi. Aristobule, son fils, en prit le titre (104 ?). Jusqu'alors, le pouvoir des Macchabées était demeuré très précaire et ils ressemblaient plus à des chefs de bandes qu'à des souverains bien installés. Même les successeurs de Jean Hyrcan, Aristobule, Alexandre Jannée, sa femme Alexandra, Hyrcan II et Aristobule II ne parvinrent à se maintenir qu'à la faveur de l'anarchie qui paralysait leurs voisins et, d'ailleurs, ils prirent eux-mêmes peu à peu les façons et les allures de roitelets orientaux.

Cependant, les Romains s'intéressaient depuis assez longtemps déjà à tout le jeu politique de l'Orient (1). La lutte fratricide entre deux princes juifs, Hyrcan II et Aristobule II, provoqua, en 63, et sur leur propre initiative, l'intervention de Pompée, que le règlement de l'affaire de Mithridate avait amené à proximité de la Palestine. Il s'empara de Jérusalem, donna la Grand-Prêtrise à Hyrcan et envoya Aristobule à Rome.

C'en était fait de la monarchie hasmonéenne (2). En réalité, les Juifs se sont exagéré la prospérité et l'indépendance qu'ils

(1) **LXXV**, I, 302 et suiv.

(2) Le grand-père de Mattathias se nommait *Hashmon*, c'est de lui que toute la famille issue de Mattathias tire son nom.

croyaient avoir connues sous la domination des descendants de Mattathias. Ils se feront plus tard de la puissance de ces petits princes une représentation légendaire (1) qui ne leur portera point profit, car ils s'imagineront qu'il suffirait d'un Judas Macchabée pour les débarrasser du joug romain ; et, en plusieurs occasions, ils croiront trop facilement l'avoir trouvé. Ils se rendent mal compte que les circonstances extérieures ont changé de tout au tout. Rome les tient et ne les lâchera plus ; quand ils tenteront de se soustraire à son étreinte, elle la resserrera davantage.

C'est par la volonté romaine qu'un Arabe, nommé Hérode (2), fils d'un certain Antipater, choisi par César pour gouverner la Judée en 47, énergique et fort habile à se faire valoir, devint roi des Juifs et *rex socius*, ami et allié du peuple romain, en 40. Il lui fallut un précieux sens de l'opportunité et une surprenante souplesse pour contenter les maîtres divers et successifs que l'Orient, en ce temps-là, reçut de Rome, et pour se maintenir en place jusqu'à sa mort (-4). Il sut se rendre spécialement agréable à Auguste par sa constante déférence et la correction de sa *societas*. Du reste, il adopta une politique d'hellénisation ; il releva des villes ruinées et en construisit de nouvelles ; il édifia des théâtres, des amphithéâtres et osa introduire des emblèmes romains jusque dans Jérusalem, au grand scandale des Juifs scrupuleux. Dans son palais, il se rencontrait une *salle des Césars*, une *salle d'Agrippa* (3). Enfin, c'était un homme avisé. On a souvent flétri ses crimes ;

(1) *I Macc.*, 3, 4 dit de Judas : *Il était, dans ses entreprises, comme un lion, comme un jeune lion qui se jette en rugissant sur sa proie.*

(2) **LXXV**, I, 360 ; W. Otto, *Herodes. Beiträge zur Gesch. des letzten jüdischen Königshauses*. Stuttgart, 1913, col. 3-164 ; **XXV**, II, 214 et suiv. ; Hugo Willrich, *Das Haus des Herodes*. Heidelberg, 1929, chap. I-IV ; **LI**, 164 et suiv. : bibliographie et étude des sources suivies d'un exposé assez poussé.

(3) Jos., *Ant.*, 15, 9, 3. Hérode bâtit même des temples païens, mais hors de la Judée (Jos., *Ant.*, 15, 9, 5). — Sur les constructions des Hérodiens, cf. **XLVII**, I, 341.

ils ne sont ni à nier, ni à exagérer : il convient de les laisser dans la perspective de son temps, moins étonné par eux que le nôtre, parce qu'il avait davantage l'habitude de leurs équivalents. Plus d'un de ses prédécesseurs ne valait pas mieux que lui et, capable de faire autant de mal, n'a pas su faire autant de bien. La Palestine, vue du dehors, prospéra et, du moins, connut le repos « *aux jours du roi Hérode* » (1). Il est vrai que ce fut au prix de charges très lourdes, de contraintes très rudes. Le souverain magnifique sacrifia quelque peu l'avenir au présent et la solide réalité à la brillante apparence. On lui reprochera d' « *avoir conduit à la misère un peuple qu'il avait trouvé dans une grande prospérité* » (Jos., *B. J.*, 5, 6, 2), et sa fiscalité sera sans doute la cause principale des troubles qui se produiront à sa mort (2).

A ce moment-là, son royaume fut divisé, suivant les suggestions de son testament, entre ses fils, Archélaüs, Antipas et Philippe (3). Les deux derniers gardèrent leur part, mais, dix ans plus tard, en 6, Archélaüs perdit la sienne : sa cruauté et sa tyrannie décidèrent Auguste à le déposer et à le déporter à Vienne, en Gaule (4). Dès le temps de la mort de son père, une bonne partie de ses sujets, à l'instigation des pharisiens, s'était soulevée contre lui, pendant qu'une ambassade des mécontents allait à Rome demander que la Judée fût placée sous l'autorité du gouverneur de Syrie (5).

Telle ne fut pas la solution qu'Auguste adopta en 6 ; il confia la Judée à un *procurateur*. Les deux autres Hérodiens, qui s'intitulaient officiellement *tétrarques*, devaient se considérer chez eux et, sans doute, être regardés par leurs sujets

(1) **CCLXVIII**, 133 et suiv.
(2) **CCLXXII**, 277 et suiv. ; 281, qui insiste sur les imprudences et les erreurs de la politique économique d'Hérode.
(3) **LI**, chap. XI ; **LXXV**, I, 425 et suiv.
(4) Jos., *Ant.*, 17, 13, 2. — **LXXV**, I, 449 ; OTTO, *op. cit.*, 165 et suiv. Il portait le titre d'*ethnarque*.
(5) **LXV**, 89 ; **XXV**, II, 247.

comme des *rois* (1). Il est visible qu'ils faisaient de leur mieux pour plaire à Rome, Hérode Antipas en Galilée et Philippe en Batanée, Gaulanitide et Trachonitide.

D'Hérode Antipas, nous ne savons pas grand chose, sinon qu'il fut un grand bâtisseur, comme son père (2), que Luc (13, 32) le traite de *renard* — d'où il est peut-être permis de conclure qu'il faisait l'effet d'un homme rusé et artificieux — et qu'il causa un gros scandale en s'unissant à sa belle-sœur, Hérodias, femme d'un de ses demi-frères : c'est à cette histoire que se rattache, du moins dans la tradition évangélique, la mort de Jean le Baptiste. Jésus aura certainement des difficultés avec ce personnage, ou, du moins, avec sa police. L'autonomie du principicule allait jusqu'à lui permettre de faire une petite guerre pour son compte : celle qu'il mena contre le roi arabe Aretas, son beau-père, et qui tourna à son désavantage. En général, nous dit Josèphe, « *il aimait la tranquillité* » (3).

Quoique très hellénisant, il ménageait les Juifs ; il prenait soin d'envoyer des présents au Temple, s'abstenait de placer son image sur ses monnaies et on le vit s'associer à une protestation contre l'introduction dans le Sanctuaire, par le procurateur Pilate, de boucliers votifs, que les hommes pieux de Jérusalem jugeaient sacrilèges (4). Aussi bien ne sommes-nous pas très assurés de la sincérité de ses démonstrations hellénisantes : elles ont peut-être masqué beaucoup d'astuce et quelques mauvaises intentions. On a pu se demander s'il n'avait pas, à un moment, caressé le rêve de se libérer de sa sujétion à l'égard de Rome. Il en fut, du moins, accusé

(1) *Mc.*, 6, 14 : ὁ βασιλεύς Ἡρώδης.
(2) On cite spécialement la construction de Tibériade et la restauration de Beth-Ramtha, qu'il nomma *Livia*. Cf. **LXXV**, I, 432 et suiv.
(3) Jos., *Ant.*, 18, 7, 2 : ἀγαπῶν τὴν ἡσυχίαν. — Sur ce personnage : **LXXV**, I, 431 et suiv. ; Otto, *op. cit.*, col. 175 et suiv. ; **EB**, art. *Herod* (*Family of*), § 7.
(4) **LXXV**, I, 434 et suiv.

par son voisin Hérode Agrippa, investi par Caligula, en 37 de la tétrarchie de Philippe, qui était mort depuis 34. Il n'osa nier qu'il eût constitué des dépôts d'armes, mais il prétendit que c'était par crainte d'une attaque des Arabes. Ses explications ne convainquirent pas l'empereur, qui le destitua et l'exila à Lyon, où, peut-être, il le fit mettre à mort : nous ne savons rien de certain sur ce point (1). Sa tétrarchie passa à son dénonciateur. Quoi qu'il en ait été des véritables desseins d'Antipas, son infortune nous donne la mesure de son indépendance réelle.

Son frère, Philippe (2), n'était pas mieux partagé que lui de ce point de vue et il l'était beaucoup plus mal d'un autre, car il avait reçu le plus mauvais lot dans le testament de son père. Son État était fait de pièces et de morceaux; nous n'arrivons même à nous le représenter qu'assez imparfaitement en rapprochant divers textes de Josèphe (3). Du reste, ce Philippe n'eut pas mauvaise réputation, ni comme administrateur, ni comme juge ; il ne chercha point à sortir de chez lui, ni à étendre son domaine : c'était un sage. Il s'intéressa, lui aussi, aux bâtisses. Il faut rappeler qu'il construisit Césarée, près des sources du Jourdain, et restaura Béthsaïda, au nord-est du lac de Gennésareth : il la nomma *Julias*, pour rendre hommage à Julie, fille d'Auguste. Comme ses sujets étaient en majorité des *goyim*, Grecs et Syriens, il put *helléniser* tout à son aise et placer son image sur ses monnaies, conjointement à celles d'Auguste et de Tibère. C'était la première fois que des pièces frappées par un prince juif portaient une figure humaine ; mais, à vrai dire, Philippe pouvait difficilement passer pour un vrai Juif (4). Il occupait, semble-t-il, ses loisirs à s'instruire ; il s'appliquait aux re-

(1) Dion Cassius, 59, 8, suggère l'idée d'une exécution.
(2) **LXXV**, I, 425 et suiv. ; **LXXIII**, 146 ; **EB**, art. *Herod* (*Family of*), § 11.
(3) Jos., *Ant.*, 17, 8, 1 ; 14, 4 ; 18, 46 ; *B. J.*, 2, 6, 3.
(4) **LXXV**, I, 430 et n. 10.

cherches scientifiques et il passait pour avoir résolu le problème des sources du Jourdain en démontrant que ce fleuve sortait, par dérivation souterraine, du lac de Phialé (1). D'après l'itinéraire que lui prête *Marc*, Jésus fera au moins un crochet sur les terres de Philippe et c'est non loin de Césarée que la tradition marcienne place une de ses scènes les plus célèbres, celle qui porte le nom de *Confession de Pierre* (2)

III

Le régime romain sous les procurateurs.

Après l'élimination d'Archélaüs, son ethnarchie forma une *province procuratorienne* de seconde classe, dont le gouverneur se nommait officiellement *procurator* (en grec ἐπίτροπος) (3). Josèphe prétend (4) que cette province fut rattachée au gouvernement de la Syrie, mais il est probable qu'il a confondu des missions extraordinaires et temporaires confiées, en pays palestinien, au gouverneur de Syrie, avec l'exercice d'une autorité régulière et chronique. Le fait que le procurateur de Judée possédait le *jus gladii*, soit la plénitude de la juridiction criminelle, suffit à faire la preuve de son indépendance habituelle (5).

Il résidait d'ordinaire à Césarée, cité maritime édifiée par Hérode le Grand, vers -19, sur l'emplacement de l'ancienne Tour de Straton, et aujourd'hui en ruines. Mais, dans les occasions d'où pouvait naître quelque désordre, par exemple lors des grandes fêtes religieuses qui rassemblaient chaque

(1) Jos., *B. J.*, 3, 10, 7. — (2) *Mc.*, 8, 27-33; *Mt.*, 16, 13-28. Cf. *Jésus*, 236.

(3) Jos., *Ant.*, 20, 6, 2 ; *B. J.*, 2, 8, 1. On dit aussi ἡγεμών, terme général, équivalent du latin *praeses*. C'est le mot employé dans le Nouveau Testament (*Mt.*, 27, 2 ; *Lc.*, 20, 20, etc.) Cf. aussi Jos., *Ant.*, 18, 3, 1, chez lequel on trouve encore ἔπαρχος = *praefectus* (*Ant.*, 19, 9, 2) et ἐπιμελητής = *curator* (*Ant.*, 18, 4, 2).

(4) Jos., *Ant.*, 17, 13, 5 ; 18, 1, 1. — (5) **LXV**, XI, 91, n. 1.

année, à Jérusalem, une foule nombreuse de pèlerins, il montait jusqu'à la Ville sainte et y passait quelques jours. Toutes les autorités locales, tant civiles que religieuses, demeuraient sous sa main : il désignait le Grand-Prêtre, et, au besoin, le destituait, selon ce qu'il croyait l'intérêt de Rome ou le sien propre. Il tenait enfermés, dans la tour Antonia (1), les ornements sacerdotaux des grandes cérémonies et ne les faisait remettre aux prêtres que pour la fête qui les réclamait. Il agissait donc comme surveillant et tuteur du culte juif. Toutefois, sa grande affaire était d'assurer la rentrée des impôts et de prévenir les troubles. La tâche rencontrait des difficultés en face de ces Judéens, ombrageux, susceptibles, prompts à s'émouvoir au moindre incident, simple vétille, selon le jugement d'un Romain mal informé des scrupules du légalisme. Même bien prévenu et parfaitement sur ses gardes, le procurateur demeurait inquiet au milieu de cette population si singulière pour lui. Et le danger d'un soulèvement lui semblait d'autant plus à craindre qu'il ne disposait, pour y parer, que de peu de troupes (2). Ses appréhensions n'étaient pas vaines.

La sagesse romaine lui conseillait, du reste, de prendre des précautions attentives pour ménager les Juifs méfiants et irritables ; habituellement, il s'y appliquait. Ainsi, la petite monnaie, celle dont se servait le peuple presque à l'exclusion de l'autre, était frappée dans le pays. Elle portait le nom de l'Empereur, mais non pas son image. L'entrée des parvis sacrés du Temple était interdite à tout non-Juif, sous peine de mort. Les soldats qui venaient en corps à Jérusalem laissaient leurs enseignes à Césarée, afin de ne pas offenser les yeux des

(1) C'était une construction hasmonéenne, aménagée en forteresse par Hérode ; elle dominait les parvis du Temple.

(2) Il disposait d'une *aile* de cavalerie et de 5 cohortes d'infanterie, soit environ 3 000 hommes, recrutés surtout en Samarie, en Syrie, à Césarée, à Sébaste (Jos., *Ant.*, 20, 8, 7). Sébaste est le nom grec de la ville de Samarie. — En temps ordinaire, une cohorte tenait garnison dans la tour Antonia.

hommes pieux par le spectacle d'emblèmes idolâtriques. On vit, au retour d'une expédition contre les Arabes, la petite armée romaine contourner la ville de crainte d'y apporter le scandale. Il va de soi que, chaque gouverneur agissant avec son tempérament particulier et dans les limites d'un droit d'initiative assez large, le régime pratique pouvait varier quelque peu de l'un à l'autre. Du reste, aucun n'eut la chance de rencontrer la manière qui pût lui faire trouver entièrement grâce devant la malveillance de ses administrés. De tous, ils se plaignirent ; plus ou moins, sans doute, mais amèrement, toujours.

L'administration proprement dite restait aux mains des autorités locales, auxquelles, suivant l'habitude romaine, une compétence assez étendue était accordée. Nous sommes, au total, médiocrement renseignés sur elles (1). Il semble probable qu'en dehors des trois régions historiques, Judée, Samarie et Idumée, les Romains avaient établi des divisions administratives : elles nous demeurent à peu près ignorées. Nous entrevoyons seulement qu'il existait des *toparchies*, constituées chacune par une ville et au moins une banlieue, quelquefois un territoire d'une certaine étendue. Onze nous sont connues en Judée (2). Jérusalem était l'une d'elles et, de plus, elle jouait, pour les Juifs, le rôle de capitale, à la fois centre religieux et centre d'un *conseil*, ou *sanhédrin*, dont l'autorité s'étendait sur l'ensemble du pays. Nous allons bientôt le rencontrer.

Comme ailleurs dans l'Empire, le fondement de l'organisation de chaque cité, c'était un *conseil municipal*, un *sanhédrin* (συνέδριον), assisté d'un personnel de scribes et greffiers (κωμογραμματεῖς) (3). Le *Sanhédrin* de Jérusalem veillant à la

(1) **LXXV**, II, 175 et suiv. ; **LXIII**, 137 et n. 4.

(2) Pline, *Hist. nat.*, 5, 70 ; Jos., *B. J.*, 3, 3, 5. Il est permis de croire que les petites villes sont rattachées aux plus grandes et que l'Idumée forme une seule toparchie. Il reste sur le détail de tout cela beaucoup d'incertitude.

(3) **LXV**, XI, 94 ; cf. Jos., *Ant.*, 16, 7, 3.

rentrée de l'impôt romain, il y a apparence que les sanhédrins des toparchies aient répondu de sa levée. Payer et se tenir tranquilles, c'était partout le principal devoir des sujets de Rome, et qui s'y conformait ne courait guère de risques d'être molesté. Mais, à vrai dire, la charge fiscale était lourde et, pour les Juifs, l'obligation de la supporter en patience, sous le regard et la contrainte des *goyim*, demeurait très pénible.

Quand Coponius, le premier procurateur, arriva dans le pays, en 6/7, il était accompagné du gouverneur de Syrie, Quirinius, chargé spécialement du soin de recueillir les biens particuliers d'Archélaüs, confisqués par l'Empereur, et aussi de dénombrer les personnes et les propriétés, en vue d'asseoir les impôts. Les Juifs prirent mal une opération qui ne leur annonçait rien de très plaisant, et des troubles assez sérieux s'ensuivirent (1). En Gaulanitide, à l'est du Jourdain et en face de la Galilée, un certain Judas de Gamala, surnommé *le Galiléen*, s'associa avec un pharisien du nom de Sadduk et tenta un soulèvement renouvelé des Macchabées. Il échoua, naturellement, mais il paraît que son initiative marqua l'origine et les débuts du parti des irréconciliables, à la fois patriotes et fanatiques — l'un n'allait guère sans l'autre — qu'on nomma les *Kannaïm* ou *Zélotes* (2). Ils ne suffirent pas à empêcher l'installation de la fiscalité romaine. Pour le principal, les obligations fiscales des Juifs tenaient en deux impôts, l'un *foncier* (*tributum agri*), payé en nature ; l'autre *personnel* (*tributum capitis*), dû par les filles à partir de douze ans et par les garçons à partir de quatorze ans ; les vieillards seuls en étaient dispensés (3). Mais l'accessoire représentait encore des obligations de poids : taxes sur le revenu, sur le bétail, et nombre d'impôts indirects à l'importation et à l'exportation,

(1) **LXXV**, I, 486 et suiv. ; **XXV**, II, 252 ; **LI**, 212.
(2) Jos., *B. J.*, 4, 3, 9 ; 4, 5, 1 ; 4, 6, 3 ; 7, 8, 1. Cf. HAMBURGER, *Real Enc. fur Bibel und Talmud*. Leipzig, 1870-1894, 2e partie, 1286 et suiv.
(3) **XXV**, II, 249.

octrois, péages de ports, de ponts et de marchés. La collection des taxes directes était remise aux mains de fonctionnaires romains, mais celle des indirectes était affermée et donnait lieu, en Judée, aux excès que ce système d'exploitation traîne derrière lui partout. C'est pourquoi les *publicani* (τελῶναι, *mokhes*) avaient si mauvaise réputation dans le pays. Leur nom équivalait à l'épithète de *pécheur*, de *transgresseur de la Loi divine* (1).

En soi, un tel gouvernement n'aurait pas dû paraître inacceptable à des hommes qui avaient pris l'habitude du joug étranger et à qui leurs propres princes, tout spécialement Hérode et Archélaüs, n'avaient point ménagé les vexations ni les exactions. Et même, au temps d'Archélaüs, les opposants pharisiens, ainsi que je l'ai rappelé, avaient, pour se débarrasser du tyran, réclamé l'établissement en Judée du régime romain immédiat. Mais ce que des partisans pouvaient accepter comme un remède héroïque à des maux insupportables, ce que l'aristocratie juive, représentée par quelques familles riches et influentes, était disposée à bien accueillir, parce qu'elle se mettait aisément en sympathie avec l'esprit aristocratique des nouveaux maîtres, rencontrait beaucoup moins de résignation dans le peuple. Très scrupuleux, très sincèrement, très ardemment religieux aussi, ce peuple se défendait encore plus par fanatisme que par nationalisme contre l'autorité et même la présence de l'étranger. Le plus grave était que son impatience manquait du sens exact de son impuissance en face de Rome. Tout lui était prétexte à mécontentement (2) et c'était, sans tarder, l'exaspération inconsidérée, attentive et docile aux suggestions imprudentes. Quand les *zélotes* proclament qu'obéir aux Romains c'est violer la Loi divine, parce que Dieu est le seul maître et mérite seul la soumission, ils expriment sans doute le sentiment de

(1) **XXV**, II, 253 ; **LXIII**, 140. — (2) **XXV**, II, 253.

la majorité des Juifs (1). Et à mesure qu'en durant la domination romaine semblera se faire plus lourde, ou que l'espoir de se défaire d'elle grandira, le parti des extrémistes grossira, et les hommes raisonnables, parce que bien rentés ou bien vus des gouvernants, notables de Jérusalem ou respectables fonctionnaires du Temple, deviendront plus incapables de le contenir.

Incontestablement, la tâche des procurateurs était malaisée (2). Leurs administrés les ont accusés, tous plus ou moins, d'injustice, d'arbitraire, d'avidité scandaleuse. Nous ne sommes pas assez bien informés pour nous rendre compte de la véracité de toutes ces criailleries et nous apprécions mal les conflits dont les sources juives font mention. Il paraît vraisemblable que le Romain ait quelquefois commis des abus de pouvoir et des imprudences, qu'il se soit aussi fâché trop vite et ait manqué de mesure dans ses rigueurs. Quand on voit Valerius Gratus, procurateur de 15 à 26, déposer successivement cinq Grands-Prêtres, il est permis de se demander si, ce faisant, il n'a cherché que l'intérêt de Rome, ou s'il n'a point réalisé quelque louche combinaison pour son profit personnel. Cependant, il nous semble qu'aucun des cinq premiers procurateurs : Coponius, Ambivius, Rufus, Gratus et Pilate, n'a oublié que la mauvaise tête des Juifs voulait des ménagements et que ceux d'entre eux qui mettaient volontiers leur confiance dans les coups de force n'y ont pas eu recours sans réflexion.

Même quand, par la volonté de Claude, le royaume juif (Judée et Samarie) eut été, en 41, restauré en faveur d'un petit-fils d'Hérode, Hérode Agrippa (3), ami personnel du prince et déjà fort bien en cour sous Caligula, la rancune des zélotes, la haine juive contre Rome ne désarmèrent pas. Plus violents

(1) L'idéal des Kannaïm c'est *une république juive, avec Dieu pour maître et la Loi pour Constitution*. **XXV**, II, 250.
(2) **LI**, 215 et suiv.
(3) Jos., *Ant.*, 19, 5. — Le régime des procurateurs sera rétabli en 44, à la mort d'Hérode Agrippa.

en Judée qu'en Galilée, ces sentiments n'étaient pourtant pas étrangers aux compatriotes de Jésus : la vue de Tibériade suffisait à leur rappeler que les *goyim* restaient les maîtres de leur tétrarque.

Ce qu'il faut surtout retenir de cet exposé, ce sont les deux remarques que voici : *d'abord*, vers le temps où Jésus vient au monde, les Juifs se trouvent, depuis plusieurs siècles, en contact constant avec des étrangers ; plus même, ils sont dominés et pénétrés par eux. Les derniers venus possèdent une forte personnalité : Perses, Grecs, Romains, et les Grecs ont systématiquement, et à plusieurs reprises, cherché à imposer leur culture à Israël. *En second lieu*, les Juifs n'ont pas pris l'habitude de la servitude ; ils ne s'y sont pas résignés et ont même fait effort pour s'en libérer. Ce n'est pas tant parce qu'ils regrettent leur indépendance et trouvent pénibles les charges de leur sujétion — elles ne l'étaient pas beaucoup moins sous les Hasmonéens et sous Hérode que sous les Césars — que parce qu'ils jugent leur religion offensée et menacée par leurs maîtres. C'est là, pour eux, la grosse affaire, le principe de leurs révoltes et le fondement de leurs espoirs; car ils ne peuvent admettre que Iahvé se désintéresse indéfiniment de sa propre cause. Toute la vie du peuple juif, depuis l'époque où il a perdu son indépendance, a marqué avec force ce caractère religieux de ses préoccupations nationales. Au moment où les Chaldéens avaient emmené l'élite des Judéens en Babylonie, Israël commençait à subir la loi du nivellement culturel qui s'imposait à tout le monde sémitique ; il perdait son originalité, et son exclusivisme religieux s'affaiblissait. Ce fut l'Exil qui le redressa et le raffermit.

CHAPITRE IV

L'ÉTAT D'ESPRIT

I

LES PROPHÈTES DE L'EXIL.

L'Exil avait été pour Israël une épreuve redoutable (1). En voyant ces longues théories de déportés s'acheminer vers l'Euphrate, on pouvait douter que Iahvé se souvînt de l'alliance conclue avec Abraham et Moïse ; on pouvait même nier la puissance souveraine du dieu qui n'avait pas su sauver son peuple d'un tel désastre. Est-ce que les divinités de Babylone ne venaient pas de révéler leur supériorité, et la prudence ne commandait-elle pas de s'attacher à elles ? D'un autre point de vue et en admettant que Iahvé fût bien le maître tout-puissant que l'on disait, que penser de sa justice ? Il y eut, en effet, des Juifs qui perdirent courage et qui désertèrent. Mais, au plein même de la captivité, de

(1) Je me contente de rappeler ici quelques faits indispensables à l'établissement de mon exposé. Pour leur éclaircissement, on relira d'ensemble toute la seconde partie du précédent volume.

grands prophètes se levèrent (1) dont l'œuvre fut de réconforter les défaillances, d'effacer les mauvaises impressions et de persuader les exilés que Iahvé n'avait perdu ni son pouvoir ni son équité ; la cause unique et la source de leurs maux, ils les trouveraient en eux-mêmes, dans leurs infidélités à l'Alliance, dans leurs complaisances pour les idoles étrangères ; leur intérêt autant que leur devoir leur commandait de s'humilier, de faire pénitence devant Iahvé et, quand il aurait pardonné, ils pourraient attendre avec confiance l'heure de sa grâce et de sa faveur.

C'est Ézéchiel (2) qui figure comme le type de ces inspirés dont la piété héroïque a su relever le courage des exilés et a sans doute sauvé le iahvisme. Son livre dur et rèche devait exercer sur l'esprit d'Israël une influence décisive, puisque c'est par elle que s'est imposée aux Juifs d'abord la conviction de la nécessité d'une épuration radicale de leur religion, puis la notion de la *Thora*, de la Loi, du code de prescriptions rigoureuses, étayé d'un rituel précis.

Le *second Isaïe* (3), qui prend place vers la fin de la Captivité, demeure anonyme ; son auteur n'est pas un de ceux qui gémissent *super flumina Babylonis*, mais on ne sait au juste d'où il vient. Son œuvre commence au chapitre 40 de l'écrit porté au Canon sous le nom de *livre d'Isaïe*. Du reste, avec lui, il ne s'agit pas proprement d'un prophète, mais d'un compilateur de prophéties, et, encore plus, d'un puissant prédicateur dont nous retrouverons chemin faisant plus d'une représentation religieuse (4). Il n'a rien du visionnaire qu'Ézéchiel prétend être (5) et il se montre beaucoup plus confiant que son devan-

(1) Sur les prophètes de l'Exil et de la Restauration, voir le précédent volume, deuxième partie, livre I, chap. II et IV.

(2) Sur sa personne et son œuvre, voir le précédent volume, 236 et suiv. 240 et suiv. ; 254 et suiv.

(3) **CCXXIII** ; **LXVII**, 259 et suiv. ; **VIII**, 34. — Voir le précédent volume, 265 et suiv.

(4) **LXVII**, 259 et suiv. — (5) Cf. *Ezéch.*, I, 1 et suiv.

cier, probablement parce qu'au moment où il tient la plume, la fortune de Cyrus se dessine et qu'elle rend quelque espoir aux captifs. Ézéchiel appartenait à une famille sacerdotale et on a justement remarqué (Loisy) que « *le prêtre se reconnaît en lui en ce que le prophète est ritualiste* ». Cette association-là n'est pas commune, car, d'ordinaire, le prophète et le prêtre représentent des tendances fort différentes. D'autre part, Ézéchiel ne fait nullement figure de farouche nationaliste et c'est au service de Iahvé qu'il se voue, à la restauration du culte nécessaire qu'il s'applique ; sans doute pense-t-il que le reste viendra par surcroît. Il prêche donc la soumission aux Chaldéens et toute sa passion réside dans ses revendications religieuses. Très certainement — et c'est bien en quoi il nous intéresse surtout — il ne tire pas de son propre fonds tout ce qu'il dit : il met en forme et en ordre des idées qu'il sent autour de lui et que, du reste, la logique impose à des hommes qui veulent comprendre les malheurs d'Israël et les accepter sans s'insurger contre Iahvé.

Pour le moment, le dieu a incontestablement abandonné Jérusalem ; il s'est détourné des ruines de Sion ; il n'est pas non plus revenu dans son antique demeure du Sinaï : il habite quelque part vers le nord, sur *la sainte montagne* (1). Il en redescendra plus tard, quand son peuple aura mérité qu'il consente à ce retour, que le prophète annonce et décrit (*Ezéch.*, 40 et suiv.). Le Temple est détruit et, tant qu'il ne sera pas relevé, il ne saurait être question d'offrir à Iahvé la satisfaction d'un culte qui lui plaise ; c'est par d'autres moyens qu'il faut l'apaiser. On insiste sur les pratiques qui séparent les Juifs des *goyim*, tels l'observance du sabbat et l'usage rigoureux de la circoncision, que le code deutéronomique ne mentionne même pas et qui ne s'attachait pas originellement au iahvisme (2). On en fait le signe propre de

(1) *Ezéch.*, 1, 4 ; 28, 14. Il faut peut-être penser à l'ancien Éden.

(2) La tradition en rapportait l'adoption au séjour en Égypte : *Josué*, 5, 2 et suiv. Cf. **CCLXXIV**, 270 et suiv. ; **VIII**, 45.

l'Alliance et la marque de la foi aux promesses divines. La souveraineté de la prière s'affirme ; la pratique du jeûne se développe ; la principale préoccupation des exilés devient l'établissement d'une tactique pieuse qui fera fléchir le juste courroux de leur dieu.

Auparavant, le jeûne ne devait pas tenir beaucoup de place dans la religion juive. Il y constituait, en réalité, un accompagnement des rites funéraires ; mais il paraît probable que, durant la Captivité, les Juifs se mirent à célébrer, avec tous les signes de la douleur et de la pénitence, comme autant de jours d'expiation, tous les anniversaires pénibles de leur histoire. Le jeûne devint alors un usage réputé indispensable à la préparation de toute affaire de quelque importance religieuse, et, pour le Juif pieux, toute affaire sérieuse était, par un côté, religieuse.

Nous venons de noter le premier des traits où se marque la transformation du iahvisme en religion plutôt sombre et maussade. Le temps est venu où les Juifs vont voir, en toute circonstance, occasion et nécessité d'expiation et introduire des sacrifices expiatoires dans les fêtes jadis joyeuses. Ézéchiel a voulu que ses lecteurs s'abîmassent dans une perpétuelle et anxieuse méditation sur leurs péchés. Le peuple élu vivra désormais dans le sentiment chronique de sa culpabilité et ce constant retour sur son indignité, s'il ne l'emplit pas de réflexions très rassurantes pour lui-même, ne le rend pas non plus très agréable aux hommes qui le fréquentent. Il le pousse au scrupule, au formalisme, à la rigueur d'observance et au rite. La religion, essentiellement morale, des prophètes antérieurs à l'Exil était d'autre nature.

Assurément, ces tendances qui se manifestent au livre d'Ézéchiel n'étaient pas de tous points nouvelles en Israël ; mais le prophète développe, met au premier plan et fixe ce qui, dans l'ancien iahvisme, n'occupait qu'une petite place tout à l'arrière de la vie religieuse et n'y persistait point.

« *Plus que tout autre*, écrit Loisy (1), ***Ézéchiel a instruit le judaïsme à ne rien comprendre à sa propre histoire.*** » Il a presque fait de même au regard de « *sa religion* ». D'ailleurs, tout en haïssant vigoureusement les dieux étrangers, ce redoutable voyant ne sait point vider son propre esprit des conceptions mythologiques (2) ; avec lui, par lui, commence l'exploitation des mythes païens dans la littérature apocalyptique juive. Au premier abord, cette espèce de syncrétisme inconscient étonne chez un prêtre de dévotion si étroite et si sectaire. Je pense qu'il témoigne en faveur de l'influence irrésistible du milieu babylonien. Babylone, mère de tant de mythes et de gnoses, a marqué de son sceau même le fanatique qu'elle scandalisait ; voilà un fait singulièrement instructif.

Ce n'est pas seulement le ritualisme qui se complique et se fixe dans l'imagination d'Ézéchiel, sinon déjà dans l'intention des Juifs de la Captivité : la notion même de Iahvé se modifi- en ce qu'elle tend à se spiritualiser. Et c'est là, peut-être, une conséquence de la dispersion des Juifs, consécutive aux cone quêtes assyriennes (3) : le dieu s'élargissait pour ainsi dire à mesure que s'étendait le champ où se rencontraient des hommes invoquant son nom. Sans doute, Ézéchiel s'en tient encore à une représentation passablement anthropomorphique : Dieu lui parle directement (4) ; il voit sa main, à ce qu'il semble (5), et elle le saisit ; il voit enfin *sa gloire*, c'est-à-dire le rayonnement éblouissant de sa personne (6). D'autre part, il n'est pas encore bien sûr que les détestables dieux des nations soient inexistants et sans pouvoir. En revanche, le *second Isaïe*, qui insiste surtout sur l'espérance d'avenir, fait figure de pur monothéiste : Dieu seul est Dieu ; « *c'est lui qui trône sur le globe de la terre... qui a étendu les*

(1) LIX, 215.
(2) Cf. les extraordinaires visions du chap. 11 ; LIX, 216.
(3) CCLXXIV, 252 et suiv.
(4) *Ezéch.*, 1, 28 ; 2, 2 ; 3, 16, etc. — (5) *Ezéch.*, 2, 9 et 3, 14 ; 8, 3, etc.
(6) *Ezéch.*, 1, 28 ; 3, 23 ; 8, 4, etc.

cieux comme un voile et qui les déploie comme une tente pour y habiter » (1) ; il est le créateur et le maître de l'univers. Le couronnement futur de sa gloire sera la conversion des nations (2).

II

La restauration.

Évidemment, les prophètes de l'Exil escomptaient un rapatriement en masse de la descendance des déportés de 586 ; mais, quand Cyrus eut accordé les permissions nécessaires, ceux des Juifs qui se mirent en route, sous la conduite de Sesbassar, pour regagner les terres de Juda, n'étaient pas très nombreux (3). On a parlé de cinquante mille ; simple approximation et fort incertaine. Quoi qu'il en soit, ces hommes, assez attachés à la Terre promise pour abandonner le pays où ils avaient fini par vivre convenablement, se trouvèrent en minorité parmi les Juifs restés en Palestine et qui n'avaient pas traversé la crise religieuse que les exilés avaient connue en Babylonie. Ce « peuple du pays » (*amé-ha-harès*), pour n'avoir pas quitté le sol ancestral, demeurait attaché au iahvisme d'avant la crise, à la religion aux tendances paganisantes exécrée par Ézéchiel comme la cause de tous les malheurs d'Israël. Et même, pendant tout ce temps où il n'avait plus ni Temple ni prêtres, son particularisme foncier s'était assoupli. Tout spécialement, la pratique des mariages mixtes avec les filles étrangères, à laquelle le iahvisme — en principe religion d'hommes (4) — ne répugnait pas essen-

(1) *Is.*, 40, 22. Il suffit de lire les deux chapitres 40 et 41 pour se rendre compte de l'esprit de l'auteur.

(2) *Is.*, 49, 6.

(3) **LIX**[3], 191. — Sur le Retour et les débuts de la Restauration, cf. volume précédent, 301 et suiv.

(4) **LIX**[1], 225. La femme était associée au iahvisme, mais avec des obligations moindres et moins nombreuses que celles des mâles. Cf. **CCLXXIX**, II, 129 et suiv.

tiellement, avait pris de solides racines dans l'usage courant. Les *Restaurés* comprirent vite qu'ils s'entendraient mal avec ce laxisme. Mais, loin de leur suggérer prudence et modération, la résistance qu'ils sentaient poindre ne réussit qu'à les inquiéter et les irriter. Ils occupaient les situations considérables et tenaient le beau rôle : le fait de réorganiser le culte dans le Temple, relevé de ses ruines (de 420 à 415), et de rétablir peu à peu la vie religieuse dans son fonctionnement régulier, leur assurait une influence prépondérante au regard de tout le monde juif ; surtout, ils pouvaient compter sur le secours matériel et moral de la colonie, nombreuse et riche, qu'ils avaient laissée en Mésopotamie. Ce fut en définitive grâce à cet appui que l'esprit de la Restauration finit par triompher : les ouvriers principaux de sa victoire vinrent, en effet, de Babylonie, au titre de délégués des exilés volontaires. Je veux parler de Néhémie et d'Esdras (1). Il est vraisemblable que, si l'aide énergique de leurs frères fixés au bord de l'Euphrate avait manqué aux piétistes du Retour, la masse des simples qui tenaient aux anciennes habitudes les aurait promptement absorbés, en sorte que l'histoire ultérieure d'Israël se présenterait à nous tout autre qu'elle a été.

Comme il était naturel, ces Juifs revenant de la Captivité apportaient avec eux beaucoup d'enthousiasme et quelques illusions, et d'abord, à leur contact, les Judéens, dans leurs villages, s'échauffèrent assez pour se persuader, eux aussi, que d'admirables événements allaient se produire. Ne crut-on pas que Zorobabel, un des conducteurs du Retour, pourrait bien être le Messie ? Mais, au bout de très peu de temps, la réalité apparut, et une réaction de découragement ne tarda guère à s'affirmer. Nous la connaissons surtout par le livre de Malachie (2) qui la combattit. Les puritains recherchèrent quelle nouvelle défaillance d'Israël pouvait expliquer que

(1) Cf. vol. préc., 336 et suiv.
(2) Cf. vol. préc. 308 et suiv.

Iahvé ajournât sa complète réconciliation avec son peuple, et ils songèrent aux mariages mixtes. Tout aussitôt, les plus graves difficultés surgirent.

Ce fut alors que pour sortir d'embarras et se donner plus d'autorité, les Restaurés firent appel à la colonie de Babylone, qui leur envoya Néhémie et Esdras. Ces personnages arrivèrent, armés de l'approbation, peut-être même de l'appui du roi de Perse (1). Ils entreprirent, du reste, avec un succès balancé, la lutte contre les mariages mixtes et accomplirent les réformes nécessaires (2).

Les conséquences les plus visibles de l'état de choses qui s'établit alors en Palestine furent : 1° La constitution à Jérusalem d'un sacerdoce qui fit du Temple le centre rigoureusement unique du culte et qui devint lui-même comme l'expression vivante de l'individualisme d'Israël. La seule liberté laissée aux Juifs par le maître perse était celle de leurs croyances : les prêtres devinrent donc les représentants naturels et les défenseurs nés de l'indépendance. 2° La disparition du prophétisme officiel qui, représentant la religion spontanée, celle qui trouve son aliment dans le cœur du fidèle plus que dans les rites du prêtre, n'avait plus de place dans une théocratie bien réglée. 3° Le triomphe du scribe, dont la fonction s'impose à partir du moment où la conviction prévaut que le salut d'Israël gît désormais dans la stricte observance de la Loi ; car, tout aussitôt, le besoin d'éclaircissements se fait sentir et les cas de conscience se posent, dans nombre de circonstances. La jurisprudence religieuse, c'est l'affaire du scribe et elle ne se confond pas aisément avec la religion de l'effusion.

Ne perdons point des yeux cette vérité : *depuis le retour de Babylone, l'histoire des Juifs est essentiellement celle de leur religion.* Sous la domination perse, les Restaurés de Jérusalem

(1) *Esdras*, 7, 1-10.
(2) Cf. vol. préc., *loc. cit.* particulièrement 343 et suiv.

n'ont pas d'autre raison d'être que le maintien et la consolidation de cette religion et la réorganisation de son culte. C'est dans le Temple que leur vie propre se concentre. Il n'est pas impossible, du reste, qu'ils aient connu dès ce temps quelques accès de l'esprit de révolte qui perdra plus tard leurs descendants, et nous entrevoyons au moins une tentative de soulèvement sous Artaxerxès Ochus (359-338). Toutefois, comme leurs croyances étaient parfaitement respectées par les Perses et que leur activité se trouvait réclamée par leur réorganisation cultuelle, ils n'éprouvèrent pas encore trop vivement la tentation de l'indépendance politique. Ils prirent peu à peu leurs maîtres en grippe, sans que cette animosité prouve rien de plus que leur intolérance native et la durée de la domination perse ; il ne leur fallait sans doute pas de bien sérieux griefs pour juger un satrape intolérable.

En revanche, durant la période de la domination des Séleucides, toutes les forces vives d'Israël durent se tendre pour résister à l'hellénisation qui menaçait d'abord ses habitudes religieuses. C'est pourquoi la résistance prit nécessairement un caractère religieux. Elle fut dirigée par la classe sacerdotale. Quand le danger devint trop instant, sous Antiochus Épiphane († 164) (1), un soulèvement éclata : celui des Macchabées.

Il marqua le début d'une guerre sainte qui, après avoir, vaille que vaille, reconquis une certaine indépendance politique, plaça les Juifs sous l'autorité de la famille par laquelle Iahvé avait fait éclater sa puissance. Sous les Macchabées hasmonéens, rois et pontifes (2) (de -167 à -40), la vie nationale juive resta essentiellement religieuse : il n'en pouvait aller autrement. Sous la domination romaine et le règne des Hérodes, qui flattaient le vainqueur et sacrifiaient à ses usages, on vit, comme je l'ai dit, renaître l'état de résistance

(1) Sur toute la période, cf. **LXXV**, I, 165 et suiv.
(2) Ce fut Jonathan qui assuma, le premier, les deux dignités à la fois.

latente, l'animosité ombrageuse à l'égard du païen et de l'étranger dont les Juifs craignaient toujours — et, en l'espèce, du moins au temps de la naissance de Jésus, bien à tort — une entreprise contre leurs coutumes cultuelles et leurs croyances.

Ainsi tous les efforts de la nation juive semblent n'avoir, durant les cinq siècles qui précèdent la naissance du Christ, tendu qu'à un seul but : maintenir à tout prix son individualité religieuse. Sous l'influence de cette absorbante préoccupation, par la force même des choses et sans plan préconçu, naquirent et se développèrent en elle deux phénomènes dignes d'attention : l'organisation, en quelque sorte politique, de la caste sacerdotale ; le raffinement dans l'attention donnée au légalisme, à l'observance rigoureuse de la Loi, considérée maintenant comme la barrière infranchissable levée entre les Juifs et les *goyim* et, d'un autre point de vue, comme la gardienne de la foi et de l'espérance d'Israël.

CHAPITRE V

LA PUISSANCE DU SACERDOCE

I

Le Sanhédrin.

Vers le temps de Jésus, la puissance sacerdotale juive a pour organe le *Grand Conseil*, ou *Sanhédrin*, qui siège à Jérusalem (1). Nous ne sommes pas très bien renseignés sur ses origines, son évolution, les règles de son recrutement et même celles de son fonctionnement. Les rabbins du Talmud lui attribuaient volontiers une haute antiquité : ils le disaient sorti du conseil des soixante-dix anciens d'Israël que, d'après les *Nombres*, 11, 16, Iahvé a enjoint à Moïse d'assembler dans « *la tente de réunion* ». Ils imaginaient donc qu'il avait prolongé son existence depuis ces temps lointains jusqu'à l'époque talmudique. Ils erraient, si je puis ainsi dire, par les deux bouts, car il n'y a aucun rapport entre le sanhédrin dont parlent les *Nombres*, à tort ou à raison, et celui dont il est

(1) Bibliographie en **LXXV**, II, 188 et suiv. ; **XLVII**, I, 400, n. 4. — Strack, *Synedrium*, ap. **HRE** ; Hamburger, *R. Enc.*, art. *Synedrion*, et, au supplément, l'art. *Obergericht*.

question dans les Évangiles ; et il n'en existe pas davantage entre ce dernier et celui qu'ont pu connaître les rédacteurs du Talmud, sorte d'académie de docteurs, constituée après la Grande Révolte, pourvue de quelques attributions judiciaires, et qui dura jusqu'au xe siècle, au moins.

Le Sanhédrin qui nous intéresse ici date, selon toute vraisemblance, du temps d'Antiochus le Grand. On pourrait, tout au plus, admettre que ses origines premières remontassent à l'époque de la domination perse. La communauté juive vivait alors dans des conditions sensiblement pareilles à celles qui s'imposeront à elle sous l'autorité des Grecs ou celle des Romains ; il ne serait donc pas surprenant qu'elle eût éprouvé le besoin d'une organisation qui donnât ordre à ses affaires intérieures. *Esdras* nous parle d'*Anciens* (1) et *Néhémie* de *Grands* et de *Magistrats* (2) ; qu'étaient-ils au juste et comment leur action se réglait-elle ? Nous l'ignorons, mais il ne semble pas improbable qu'ils figurent un conseil où siégeaient les notables d'Israël, prêtres et laïcs (3). Quoi qu'il en soit, c'est sous Antiochus le Grand (223-187) que se manifeste clairement la *gérousia* (4). Et ce nom, que lui donne Josèphe, suffit à dénoncer son caractère aristocratique. Le Grand-Prêtre la préside et l'aristocratie sacerdotale y domine, hormis peut-être le cas où le chef du sacerdoce se trouve être, en même temps, le prince séculier, l'*ethnarque*, ainsi qu'il advint à plusieurs Hasmonéens. Les gens du Temple sont tenus en suspicion par lui.

Nous avons toute raison de croire que cette *gérousia* est bien, essentiellement, la même institution que le *synédrion* de l'époque romaine (5). C'est au temps d'Hyrcan II (après -69) que le terme paraît. Il s'applique à un corps constitué qui

(1) *Esdr.*, 5, 5 et 9 ; 6, 7 et 14 ; 10, 8. — (2) *Néh.*, 2, 16 ; 5, 7 ; 7, 5.
(3) **LXXV**, II, 191. — (4) Jos., *Ant.*, 12, 3, 3.
(5) Les textes qui nous affirment sa persistance sont relevés dans **LXXV**, II, 192.

semble être à la fois haute cour de justice et conseil de gouvernement (1). Cette dernière qualité se déduit surtout des réactions redoutables que le changement des gouvernants exerce quelquefois sur les membres du Sanhédrin. Ainsi, au dire de Josèphe (*Ant.*, 14, 9, 4), Hérode célèbre son avènement en faisant exécuter tous les sanhédristes.

En ce temps-là, le Sanhédrin, c'est le domaine propre de l'aristocratie sacerdotale : elle ne le compose pas tout entier, mais elle y prévaut. Josèphe nous affirme positivement qu'après la mort d'Hérode et la déposition d'Archélaüs, « *l'administration de l'État était une aristocratie* », et que « *le gouvernement de la nation était confié aux Grands-Prêtres* (2) ». Elle ne le compose pas tout entier, parce qu'il doit comprendre un certain nombre de laïcs et aussi parce qu'il lui faut tenir compte de l'autorité croissante des *docteurs de la Loi*, les *scribes*. Ils s'introduisent dans le Sanhédrin dès le temps de la reine Alexandra (69 avant J.-C.) et ils y prennent de l'importance sous Hérode. C'est pourquoi Schürer paraît fondé à conclure que le Sanhédrin de l'époque romaine est un mélange de deux facteurs : « *la noblesse sacerdotale sadducéenne et les docteurs pharisiens* » (3).

Nous ne savons pas au juste combien le Sanhédrin comptait de membres, ni comment ils se recrutaient. A la vérité, il

(1) Jos., *Ant.*, 19, 9, 3 et suiv., nous dit que c'est devant ce συνέδριον que le jeune Hérode est traduit pour répondre de ses faits et gestes en Galilée. — Bücheler (*Das Synedrium in Jerusalem*, 1902) a soutenu qu'il y avait deux *conseils*, l'un pourvu d'une compétence religieuse, l'autre d'une compétence civile. Cette division des attributions serait bien peu conforme aux habitudes et à l'esprit des Juifs ; rien ne la prouve. Cf. **CCL**, I, 9.

(2) *Ant.*, 20, 10, *in fine* : ἀριστοκρατία μὲν ἦν ἡ πολιτεία... τὴν δὲ προστασίαν τοῦ ἔθνους οἱ ἀρχιερεῖς ἐπεπίστευοντο. — Remarquons que Josèphe ne nomme pas toujours le Conseil συνέδριον, il dit aussi βουλή (*B. J.*, 2, 15, 6 ; 2, 16, 2 ; etc. Cf. **LXXV**, II, n. 18). Dans le Nouveau Testament on trouve πρεσβυτέριον (*Lc.*, 22, 66 ; *Act.*, 22, 5) et γερουσία (*Act.*, 5, 21).

(3) **LXXV**, II, 197.

existe un traité de la *Mischna* qui a trait au *Sanhédrin* (1), mais il ne satisfait pas notre curiosité sur le point qui nous intéresse ici. On y lit (1, 6) : « *Le Grand Sanhédrin se compose de* 71 *membres et le plus petit de* 33. — *Comment savez-vous que le Grand Sanhédrin doit se composer de* 71 ? — *Il est écrit : Assemble-moi* 70 *hommes des anciens d'Israël, lesquels, avec Moïse, font* 71. *R. Jehuda tient qu'ils doivent être* 70 *seulement* (Moïse compris). » L'Écriture, dont il est question ici, c'est *Nombres*, 11, 16. Il n'est pas impossible que, pour se conformer à ce texte, le Sanhédrin ait été vraiment composé de 70 ou 71 personnes, mais il se peut également que, dominés par le chiffre sacré, les rabbins talmudiques lui aient subordonné la réalité. L'affirmation de la *Mischna* paraît pourtant vraisemblable.

C'est du caractère aristocratique du Sanhédrin que l'on tire la présomption que ses membres n'étaient point renouvelés chaque année et ne tenaient pas leur mandat de l'élection, mais bien qu'ils recevaient d'une cooptation une charge viagère (2) ; à moins qu'ils ne fussent désignés, en totalité ou en partie, et plus ou moins directement, par les maîtres politiques, au temps de la domination romaine. Nous ne savons vraiment pas.

Ce que nous savons, en revanche, c'est que tous les sanhédristes ne sont pas du même rang et ne disposent pas des mêmes privilèges. Le traité *Sanhédrin* prononce (IV, 2) : « *N'importe qui* (d'entre les membres du Sanhédrin, bien entendu) *est propre à juger les causes non capitales, mais les capitales, seulement des prêtres, des Lévites et des Israélites aptes à entrer par mariage dans des familles sacerdotales.* » C'est-à-dire des fils d'Israël, purs de toute mésalliance et qui

(1) Nous en avons plusieurs traductions commentées, anglaises ou allemandes. Cf. Herbert Danby, *Tractate Sanhedrin. Mishnah and Tosefta.* Londres, 1919, p. xvi-xviii.

(2) LXXV, II, 199. Texte favorable à cette hypothèse, ap. *Sanhéd.*, IV, 4.

peuvent faire la preuve de l'antiquité juive et sans mélange de leur famille. D'autre part, nous trouvons mention, chez Josèphe et dans le Nouveau Testament, de Grands-Prêtres (ἀρχιερεῖς), de *scribes* (γραμματεῖς), d'*anciens* (πρεσβύτεροι), tous membres du Grand Conseil. Les *Grands-Prêtres* tiennent évidemment la première place et ce sont eux que l'on désigne quelquefois par le titre significatif de οἱ ἄρχοντες (1), les *chefs*. Il va de soi que tous ne sont pas ou n'ont pas été réellement *Grands-Prêtres*, mais que le terme d'ἀρχιερεῖς s'applique, en l'espèce, à toutes les hautes fonctions du sacerdoce et même aux membres des familles qui les alimentent.

Une phrase de Josèphe nous laisse entrevoir dans le Sanhédrin l'existence d'une sorte de commission exécutive. Elle vient dans le récit d'un démêlé entre les gens du Temple et Hérode Agrippa II (2). Fils d'Hérode Agrippa Ier, il avait été fait roi de Chalcis par Claude et avait reçu de lui le titre honorifique de « *roi du Temple* ». Ne s'était-il pas avisé d'ajouter à son palais une loggia, du haut de laquelle il pouvait regarder ce qui se passait dans le sanctuaire ! Les prêtres avaient, en réplique, élevé un mur pour lui boucher la vue ; mais, s'étant assuré l'approbation du procurateur Festus (3), le prince avait ordonné la démolition de cet écran. Les Juifs demandent alors à soumettre l'affaire à l'Empereur — c'est Néron — car ils se déclarent incapables de supporter plus longtemps la vie, si l'on doit détruire n'importe quelle partie du Temple. Avec l'autorisation de Festus, ils envoient à Rome « *les dix premiers et le Grand-Prêtre Ismaël et le trésorier Elkias* » (4). S'agit-il d'une délégation de dix personnages de

(1) *Act.*, 4, 5 : τοὺς ἄρχοντας, καὶ τοὺς πρεσβυτέρους καὶ τοὺς γραμματεῖς ἐν Ιερουσαλήμ. — Textes dans **LXXV**, II, 200, n. 34 et 35.

(2) **LXXV**, II, 222. — Cf. *Act.*, 4, 6 : Ἄννας ὁ ἀρχιερεὺς καὶ Καϊάφας καὶ Ἰωάν.ης καὶ Ἀλέξανδρος καὶ ὅσοι ἦσαν ἐκ γένους ἀρχιερατικοῦ.

(3) Il tient cette charge de 60 à 62. Cf. **LXXV**, I, 779.

(4) *Ant.*, 20, 8, 11 : τοὺς πρώτους δεκὰ, καὶ Ἰσμάελον τὸν ἀρχιερέα καὶ Ἐλκίαν τὸν γαζοφύλακα.

distinction, constituée pour la circonstance, ou bien d'un groupe d'hommes pourvus de fonctions régulières ? Si, comme je le crois, c'est la seconde hypothèse qu'il convient de préférer, il ne peut guère s'agir que d'une fraction du Sanhédrin (1).

Nous lisons dans un passage de la *Mischna* (*Yoma*, 1, 1), au début de la description du rituel observé au jour de l'Expiation, que le Grand-Prêtre, en sortant de chez lui, se rend « *dans la salle des assesseurs* ». Ne serait-ce pas le local où se réunissait notre commission ?

Nous sommes un peu moins mal renseignés sur la présidence du Sanhédrin que sur sa composition. A en croire la *Mischna* (2), il y aurait eu, à la tête du Conseil, un président (*nasi*) et un vice-président (*ab-beth-din*), qui auraient été des chefs d'écoles de scribes, tels Gamaliel Ier et son fils Simon. Mais ce sont là illusions de rabbins, égarés par le souvenir de ce Sanhédrin, postérieur à 70, que nous avons eu soin de distinguer de celui qui nous occupe en ce moment. Le témoignage de Josèphe et celui du Nouveau Testament donnent au Sanhédrin le Grand-Prêtre pour chef. Josèphe présente ce personnage comme le gardien des lois, le juge des litiges et des délits, et même l'arbitre des autres juridictions, quand elles n'arrivent pas à sortir d'une difficulté (3). Le témoignage du Nouveau Testament se place dans la même ligne (4). Il n'y a certainement pas lieu de donner la préférence à la tradition rabbinique (5). En réalité, le premier président du Sanhédrin qui ait porté le titre de *nasi* est Rabbi Juda, qui passe pour le rédacteur de la *Mischna* à la fin du IIe siècle après Jésus-Christ. Cette attribution de la présidence au Grand-Prêtre achève de caractériser le Sanhédrin, qui correspond bien à

(1) **LXXV**, II, 201 et suiv. — (2) **LXXV**, II, 202 ; **CCLXXXI**, 3, n. 7
(3) *C. Ap.*, 2, 23 ; *Ant.*, 4, 8, 14.
(4) *Act.*, 5, 17, et suiv. ; 7, 1 ; 9, 1-2 ; 22, 5 ; 23, 2, etc. ; *Mt.*, 26, 3 et 57.
(5) **LXXV**, II, 205.

ce qu'on peut attendre du *Sénat* d'un peuple tout entier tourné vers les préoccupations religieuses.

La détermination de sa compétence a donné lieu à bien des discussions (1). Nul doute qu'il fût profondément respecté par tous les Juifs ; mais la question est de savoir si ses décisions valaient *en droit* hors de la Palestine. Il est bien possible qu'en rigueur juridique et sous le gouvernement des procurateurs, sa compétence se limitât à la Palestine, ou, plus étroitement encore, à la province procuratorienne. Elle n'en était pas moins, *moralement*, reconnue en Galilée, par exemple, et partout où se rencontraient des groupes de Juifs régulièrement constitués (2). Elle représentait la grande autorité spirituelle qui, dans une certaine mesure, faisait contrepoids à la puissance matérielle du maître étranger.

Le Sanhédrin connaissait de toutes les affaires qui intéressaient de près ou de loin la vie religieuse : délits prévus par la Loi, questions touchant le mariage, le divorce, les opinions hétérodoxes, les généalogies, le calendrier, tous *cas* quelquefois très malaisés à tirer au clair et toujours d'importance pour les Juifs (3). En second lieu, la juridiction civile lui appartenait aussi, directe pour Jérusalem ; en appel ou en arbitrage pour les autres toparchies (4). Au regard de la compétence en matière criminelle, l'opinion la plus soutenue est qu'il la possédait également, mais qu'il n'avait pas le droit de prononcer une condamnation capitale sans la sanction du gouverneur romain (5). Cette conclusion se fonde principalement sur les données évangéliques du procès de Jésus et sur l'affirmation si nette que *Jean* (18, 31) met dans la bouche des Juifs : « *Il ne nous est permis de mettre personne à mort* » ; mais elle se fortifie en outre de divers arguments. Par exemple, on fait remarquer que, sous Hérode, ce n'est pas au Sanhédrin,

(1) **XLVII**, II, 142. — (2) **LXXV**, II, 206. — (3) **LXIII**, 143.
(4) **XLVII**, II, 148 et suiv. ; **LXV**, XI, 94 ; **LXXXV**, II, 208 et suiv.
(5) **LXV**, *loc. cit.* ; **LXXV**, II, 209.

mais au roi lui-même que la juridiction criminelle appartient, selon toute vraisemblance ; pourtant Hérode et les Hérodiens en ont toujours usé à leur aise avec la coutume et ce qu'on pourrait nommer la légalité, en sorte qu'à tout prendre leur politique, qui tendit visiblement à réduire le Sanhédrin à une compétence religieuse, loin de prouver qu'ils eussent le droit pour eux en opérant cette rectriction, ferait plutôt croire le contraire (1). D'autre part, il paraît certain que lorsque la Judée passa sous le gouvernement direct de Rome, les pouvoirs du Sanhédrin, dûment restaurés, furent plutôt étendus que restreints ; ce qui, du reste, n'empêchait pas le procurateur d'user de son *jus gladii*, sans l'intermédiaire du Conseil, contre les séditieux et les brigands, et de prendre toutes les mesures coercitives qu'il jugeait nécessaires à l'intérêt de Rome et à la tranquillité publique (2).

La compétence criminelle du Sanhédrin s'arrêtait-elle donc devant la peine capitale ? Spécialement en matière religieuse, où la Loi juive prévoyait de fréquentes applications du dernier supplice, pouvait-il, en droit, prononcer lui-même la sentence et la faire exécuter ? D'une étude minutieuse conduite par Juster (3) sur les textes talmudiques, qui, avec le Nouveau Testament, ont le plus contribué à justifier la réponse négative que l'on donne d'ordinaire, il semble bien ressortir la certitude que le Sanhédrin usait *librement* du châtiment suprême contre les Juifs en matière de crimes religieux. On ne conteste pas, d'ailleurs, qu'après 70, ce pouvoir ne lui ait été laissé que par tolérance. Il serait étrange que le gouvernement le lui eût effectivement accordé au IIe ou au IIIe siècle, s'il le lui refusait avant la Grande Révolte ; mais on comprend

(1) **XLVII**, II, 128-130, dont les notes rappellent les principaux faits.
(2) *En fait, tous les cas connus de juridiction procuratorienne en Palestine sont relatifs aux séditieux et aux brigands*, écrit **XLVII**, II, 147, qui donne, en note, la liste de ces cas.
(3) **XLVII**, II, 133 et suiv.

qu'il ne l'ait pas formellement révoqué s'il était acquis et passé dans la pratique courante au Ier siècle.

II

Le Temple.

Le Sanhédrin constitue donc la grande force du sacerdoce (1), qui, par lui, par son autorité, tient la masse des Juifs dans la soumission matérielle à la Loi. Par lui, il interdit et contraint ; par lui, il a chance de ramener tout cas de justice à une question de religion et il établit l'étalon religieux — mieux vaudrait dire sans doute clérical — par rapport auquel il apprécie et juge tout en Israël.

Il dispose pourtant encore d'un autre moyen d'action sur les Juifs, car il est le gardien naturel et attitré du Temple, le conservateur du culte et son gérant. C'est pourquoi l'homme placé à la tête de ce sacerdoce, le Grand-Prêtre, tient en ses mains une force considérable, par suite jouit d'une influence primordiale dans le fonctionnement d'une organisation politique si mal séparée de la religion et de la théocratie.

Établir dans l'État juif la prépondérance de l'élément clérical sur l'élément laïque avait été le résultat principal de la Restauration. Le Grand-Prêtre (*kohen hag gadol*) était devenu tout naturellement, parmi les incertitudes de l'existence politique du peuple élu, son chef véritable, comme le Temple reconstitué était son vrai centre (2). Cette prééminence, il l'acquit au courant de la période de domination des Perses, vers le milieu, et il la conserva jusqu'au règne d'Hérode. J'ai

(1) Il siège dans un local spécial, que Josèphe nomme βουλή ou βουλευτήριον (*B. J.*, 5, 4, 2 ; 6, 6, 3), et qui doit se placer dans la partie est de la montagne du Temple. Cf. **LXXV**, II, 210 et suiv.

(2) **LXXV**, II, 215 ; **CCLXVIII**, 275 et suiv.

déjà rappelé que les Hasmonéens, originellement famille sacerdotale, étant devenus *princes*, avaient aussi assumé le Grand-Pontificat (1) : leurs prédécesseurs dans cette dernière dignité avaient, en vérité, déjà tenu le rang de princes. Ils s'appuyaient solidement, pour fonder leur puissance, sur le double principe qui régissait la possession et prévoyait la transmission de leur charge : elle était *viagère* et *héréditaire*. Elle se fortifiait de toute l'autorité matérielle et morale de la *gérousia*, puisque la présidence de ce conseil appartenait au Grand-Prêtre.

Il va de soi, d'ailleurs, que la puissance sacerdotale avait quelque peu fléchi depuis le temps de l'intervention de Rome et sous la tyrannie des Hérodiens. D'abord, le double et précieux principe dont je viens de parler ne jouait plus : la Grand-Prêtrise avait cessé d'être héréditaire et viagère. Hérode et les Romains faisaient et défaisaient les Pontifes au gré de leur intérêt ou de leur fantaisie. En second lieu, avait crû et grandi, à côté du pouvoir sacerdotal, l'influence des *docteurs de la Loi*, que nous allons bientôt retrouver, et la mésintelligence fréquente qui opposait le Temple et l'École avait encore contribué à diminuer l'importance du Grand-Prêtre (2). Néanmoins, il restait *le premier* de la nation juive, car le sacerdoce continuait d'être considéré par les Juifs comme l'intermédiaire nécessaire entre Iahvé et son peuple (3). Pour être dorénavant partagée avec les rabbins, son autorité morale n'en demeurait pas moins très grande, et, point capital, il gardait la présidence du Sanhédrin. Sans doute, les Grands-Prêtres ne représentaient plus une dynastie, mais ils consti-

(1) Schürer remarque justement (**LXXV**, II, 315, n. 2) que le principat des Grands-Prêtres juifs n'est pas une exception dans cette région de l'Orient. L'inscription de Tabnith, roi de Sidon, découverte en 1887, porte : « Tabnith, prêtre d'Astarté, roi de Sidon, fils d'Eschmunazar, le prêtre d'Astarté, roi de Sidon. » Cf. *Rev. archéologique*, 1887, 2. Les dynastes de Chalcis portent sur leurs monnaies le double titre d'ἀρχιερεῖς et de τετράρχαι.

(2) **EB**, art. *Priest*. — (3) **LXXV**, II, 225.

tuaient une haute aristocratie très close, car ils n'étaient choisis que dans un petit nombre de familles, toujours les mêmes.

Il ne faut pas oublier que, dans la période post-exilienne, il n'y a qu'*un autel* pour toute la nation juive; qu'il est inaccessible aux laïques et aux ministres inférieurs du sanctuaire et que le Grand-Prêtre seul possède la plénitude de pouvoir sacerdotal nécessaire pour assurer la satisfaction de Iahvé. L'ancien Israël n'avait point connu pareil exclusivisme, bien sûr ; mais les innovations théocratiques et les usurpations cléricales qui l'avaient consacré s'étaient si bien fait accepter qu'elles passaient maintenant au compte de Moïse, c'est-à-dire à celui de Iahvé lui-même : les vieilles institutions cultuelles du temps pré-exilien étaient tombées dans l'oubli (1).

Du fait que le Grand-Pontificat reste confiné dans un petit nombre de familles, il résulte à la fois qu'il les grandit et qu'en retour il est fortifié par elles, car elles ont le plus immédiat intérêt à ce qu'il ne périclite pas. C'est déjà un lustre que d'appartenir à une de ces familles distinguées, et voilà pourquoi Josèphe, dans un passage (2) où il vient de nommer les plus considérables de ses compatriotes qui ont pris le parti des Romains lors de la Grande Révolte, compte, à côté des Grands-Prêtres (ἀρχιερεῖς), les *Fils des Grands-Prêtres* (υἱοί τῶν ἀρχιερέων). La *Mischna* (3) mentionne également les *Fils des Grands-Prêtres* comme des autorités juridiques en matière de droit matrimonial, ainsi qu'elle ferait de gardiens reconnus de la tradition sûre. Nous apprenons par ailleurs (4) qu'il arrive au Temple, de pays étrangers, des lettres adressées aux *Fils des Grands-Prêtres*, ce qui prouve au moins que ces aristocrates jouissaient d'une réputation fort étendue (5). Nous verrons, en étudiant le judaïsme de la

(1) **EB**, art. *Priest.* — Sur les origines de ces institutions désuètes au temps de la naissance de Jésus, *cf.* **XVIII**.
(2) *B. J.*, 6, 2, 2. — (3) *Kethaboth*, XII, 1.
(4) *Mischna. Ohaloth*, XVII, 5. — (5 **LXXV**, II, 223.

Dispersion, quelle place y tenait la personne du Grand-Prêtre. Mais, en Palestine, même combattu, même contesté, il garde le premier rang et, lorsqu'il officie solennellement, dans le Temple, environné de toute la pompe d'une grande fête, les esclaves des Grecs et des Romains qui se pressent derrière lui oublient un instant leur condition terrestre et s'élèvent avec lui jusqu'à Iahvé, leur dieu (1).

En dehors des Grands-Prêtres et des Fils des Grands-Prêtres, le Pontife juif s'appuie sur toute la classe sacerdotale (2). Cette caste fermée, où ne trouvent accueil que des enfants légitimes, se recrute parmi les seuls « *Fils d'Aaron* » (3). Chaque futur prêtre doit d'abord faire la preuve de sa généalogie. Et ce n'est point là simple formalité : au retour de l'Exil, toutes les familles qui avaient perdu les moyens de subir victorieusement l'enquête, furent exclues du sacerdoce. Aussi Josèphe nous assure-t-il avec fierté qu'il a retrouvé son arbre généalogique — ou, je suppose, les moyens de le reconstituer — « *sur les registres publics* » (ἐν ταῖς δημοσίαις δέλτοις), c'est-à-dire dans les archives. On prenait, du reste, des précautions pour garantir le sang sacerdotal des contaminations malséantes : un prêtre ne pouvait épouser qu'une vierge ou une veuve d'Israël (4). Aussi bien un Aaronide, même remplissant toutes les conditions préalables requises, n'était-il point certain d'accéder à la prêtrise : il était nécessaire que le Sanhédrin le désignât et il devait se soumettre à un rituel de consécration assez compliqué, dont les cérémonies duraient sept jours (5).

(1) Cf. ap. *Ecclésiastique*, 50, l'éloge du Grand-Prêtre Simon, fils d'Onias, surtout à partir du verset 11.

(2) **EB**, *Priest* ; **LXXV**, II, 226 et suiv.

(3) *Exode*, 28 et 29 ; *Lévit.*, 8 et 9 ; *Nombr.*, 17 et 18.

(4) Le Grand-Prêtre, lui, ne peut épouser qu'une vierge et au premier siècle de notre ère, au moins, il doit la choisir dans une famille sacerdotale. Cf. Philon, *De monarchia*, 2, 11 : μόνον γυναῖκα παρθένον, ἀλλὰ καὶ ἱέρειαν ἐξ ἱερέων.

(5) **LXXV**, II, 231.

Cette consécration achevée, le prêtre passait pour *saint* et la Loi l'entourait de défenses, afin que rien ne vînt altérer sa nécessaire pureté rituelle (1). En vérité, elle le mettait à part du commun des Juifs. Il vivait du culte qui faisait affluer au Temple des offrandes de toute sorte, dont, pour l'ordinaire, une faible partie seulement était brûlée en l'honneur de Iahvé.

Les prêtres sont d'un autre rang que les lévites. Avant l'Exil, une certaine confusion rendait la distinction entre eux assez difficile ; il n'en est plus de même depuis. Les lévites n'ont pas à se mêler du culte ; il leur est même interdit d'entrer dans le sanctuaire intérieur. Leur office est d'assurer la garde du Temple, de veiller aux portes, de composer les chœurs. Le culte ne regarde que les prêtres (2). Ces hommes, par position et presque par définition, sont conservateurs et ils représentent la tendance de la religion à s'immobiliser dans le définitif (3). En fait, ils tirent le principal de la considération dont ils jouissent de leur qualité de fonctionnaires du Temple.

III

Le service du Temple.

Le Temple, c'est le centre de la vie nationale juive (4). C'est dans le service du Temple que cette vie trouve son expression la plus profonde, qu'elle se donne à elle-même l'illusion de se réaliser intégralement. La *Mischna* et la *Gamara*, compilées

(1) *Nombres*, 19 ; *Lévit*, 21, 1-4 ; 11-12 ; *Ezéch.*, 44, 25-27.
(2) **EB**, art. *Temple service*, § 35.
(3) **EB.**, art. *Priest*, qui dit qu'ils sont *the improgressive traditional side of religion.*
(4) Cf. **CCLIII**, 97-118, qui s'intéresse surtout à l'établissement de la prédominance de la Loi sur le culte du Temple. C'est, du reste, la *Thora* et pas le Temple qui réalise l'union entre les juifs.

pourtant bien des années après sa destruction, nous parlent de lui avec une abondance de détails qui suffirait à attester quel intérêt il avait éveillé dans le cœur des Juifs et quelle place il avait prise dans leurs préoccupations.

Je n'ai pas à décrire ici les cérémonies cultuelles qui se célébraient dans le Temple, non plus que la vie qu'y menaient les prêtres et les lévites. Qu'il me suffise de dire que son service occupait un personnel de tout rang ; très nombreux, puisque Josèphe l'estime à vingt mille personnes. Tous ces fonctionnaires se répartissaient en vingt-quatre séries, dont chacune assurait le service durant une semaine (1). Elle comprenait donc des prêtres, des lévites et une délégation du peuple, dite *maamad* ou *station*. Tout le peuple est ainsi réparti entre les vingt-quatre séries. L'homme laïque dont la *station* prend le service doit se rendre au Temple, s'il habite Jérusalem ou les environs, et assister régulièrement aux cérémonies du culte. S'il demeure loin de la Ville sainte, il a le devoir, de concert avec les membres de la même série qui demeurent au même lieu, de venir à la synagogue de sa ville pour y prier et y lire l'Écriture, de sorte qu'il s'associe aussi étroitement que possible à l'action religieuse qui se déroule au Temple. Ce n'est donc qu'une très petite fraction de chaque *maamad* qui assiste réellement à l'office.

Quant au personnel du Temple (2), il se composait : 1° des *dignitaires* : le Grand-Prêtre (*kohen hag gadol*), le capitaine du Temple (*segan*), qui commandait les hommes armés chargés d'en assurer la police et, au besoin, la défense ; des officiers placés sous ses ordres, et qu'on nommait *seganim* (ce sont probablement les στρατηγοὶ de *Lc.*, 22, 4) ; des chefs des séries appelées successivement au service ; 2° des *prêtres* et des

(1) Josèphe, *Vita*, 1, 1, prétend appartenir à la première de ces séries (*mismar* = ἐφημερία), à laquelle se seraient rattachés aussi les Hasmonéens ; c'est la série de Joiarib (*1 Macc.*, 2, 1).

(2) **LXXV**, II, 262 et suiv.

lévites : 3° des *trésoriers* (*gizbarim* = γαζοφύλακες), c'est-à-dire tout le personnel qui s'occupait de l'administration générale, des provisions, des fournitures diverses, des offrandes et trésors ; 4° des *portiers*, chargés d'ouvrir et de fermer les portes en temps utile et de les interdire aux gentils (*goyim*), et des agents de police ; 5° des fonctionnaires spéciaux qui préparent le service public célébré chaque jour dans le Temple ; 6° des *musiciens* (*mesorerim* = ψαλμῳδοί, ἱεροψάλται, ὑμνῳδοί...), fournis en principe par trois familles de lévites et fort nombreux ; eux aussi se répartissaient en vingt-quatre séries (1).

Le Temple constituait donc un organisme compliqué et son fonctionnement ordinaire mettait en mouvement tout un monde de serviteurs de Iahvé. Les occupations de ces hommes-là manquaient sans doute de variété (2) — je veux dire qu'elles se répétaient souvent — mais elles les absorbaient et leur semblaient considérables. Elles l'étaient, en effet, au jugement du peuple juif. Aucune place n'était faite, dans toute cette agitation cultuelle, à l'enseignement de la Loi : le Temple ne s'en occupait pas ; mais il donnait l'exemple de l'exactitude légaliste en ce qui regardait le culte, et, dans la mesure du possible, ses dirigeants, appuyés sur le Sanhédrin, veillaient à ce que les prescriptions de Iahvé ne fussent point négligées en Israël.

L'acte essentiel de la vie du Temple, c'était le sacrifice public, offert quotidiennement à Iahvé, matin et soir, pour le peuple. Il se déroulait en cérémonie longue et imposante, suivant un rituel minutieux, et s'accompagnait de nombreux sacrifices privés. Nous le connaissons par la *Mischna*, dont la description n'est pas pour nous, dans toutes ses parties, d'une clarté parfaite. Aux jours de fête et chaque

(1) EB, *Temple service*, §§ 35 et 36.

(2) Je parle de leurs occupations dans le Temple, car, hors de leur semaine de service, ils pouvaient employer leur temps comme ils l'entendaient, pourvu que ce fût d'une manière honorable. Beaucoup faisaient le commerce. Cf. CCL, I, 82.

sabbat, le nombre des sacrifices s'élevait et le cérémonial se compliquait encore. Le trait intéressant pour nous, le trait à retenir de cette liturgie, c'est l'association de tout le peuple à l'acte principal du culte, à celui qui établissait vraiment le lien du célébrant avec le dieu : le sacrifice. En cet acte résidait et se manifestait à la fois le principe de l'association, de l'alliance d'Israël et de Iahvé et le fait, incontestable pour un Juif, de la présence de Iahvé au milieu de son peuple, sur la montagne du Temple.

Vers ce lieu d'élection, sacré entre tous ceux que la majesté du dieu avait sanctifiés, le Juif, où qu'il eût bâti sa maison ou dressé sa tente, élevait ses yeux et son cœur. A Jérusalem, le Temple était presque autant le centre de la vie publique que le sanctuaire de la religion nationale. Si les cours intérieures, considérées comme sacro-saintes, demeuraient interdites aux usages profanes, les parvis extérieurs servaient à des réunions de tout genre et les chambres du trésor, gardiennes des biens de Iahvé, recevaient aussi de la confiance des particuliers des dépôts précieux. Il arrivait même que les gens scrupuleux trouvassent qu'on mêlait un peu trop le profane au sacré dans cet emploi pratique du Lieu saint. Ils se plaignaient, par exemple, que le Temple servît de passage ou encore qu'on s'occupât de choses frivoles aux abords de l'édifice. Ainsi des changeurs offraient aux pèlerins, dans les cours extérieures, de la monnaie réputée *pure*, pour acquitter l'impôt dû par eux au Sanctuaire.

J'ai dit assez pour faire comprendre la nature et saisir l'importance de l'autorité du sacerdoce dans le monde juif de Palestine et, du même coup, pour replacer immédiatement les textes évangéliques dans la perspective d'histoire qui les rend intelligibles.

CHAPITRE VI

LA LOI. LES SCRIBES. LA SYNAGOGUE

I

La Thora.

Le Grand-Prêtre et le sacerdoce fondent leur autorité, le Temple établit son prestige sur la *Thora;* c'est en son nom qu'ils s'imposent, l'un et les autres, au respect d'Israël. *Thora* signifie *doctrine*, *enseignement*, et spécialement *enseignement religieux.* On traduit le mot hébreu par le terme *la Loi*. sur l'autorité des Septante, de Josèphe et de Paul, qui disent ὁ νόμος ; mais nous n'avons là qu'une équivalence approximative. Il y a dans la notion de *loi* une sécheresse, une rigidité, et un formalisme qui n'épuisent pas la richesse complexe du sens de *Thora* (1). La souveraineté de la *Thora* dans le Bas-Judaïsme est donc un phénomène essentiel qu'il nous faut considérer avec attention. Assurément, la *Thora* avait toujours tenu la première place dans les préoccupations des Juifs, mais, au temps de l'ancien Israël d'avant l'Exil, elle n'exerçait

(1) Bibliogr. : **LXXV**, II, 305 et suiv. ; 464 et suiv. ; **CCLIII**, 119 et suiv. ; **CCLXIII**, 60 et suiv. ; **XXXIII**, 30 et suiv.

point cette domination absolue et tyrannique que lui a consentie le judaïsme post-exilien (1). La volonté des sacerdotes de la Restauration avait passé par là. Surtout le contrepoids naturel du légalisme, le *prophétisme*, avait disparu.

C'est au début même de la *Restauration* que l'institution achève de mourir (2), bien qu'elle produise encore Haggée et Zacharie. Il est curieux de voir en quels termes Néhémie, un des principaux ouvriers de la réorganisation après le Retour, mentionne encore des prophètes, en les plaçant au nombre de ses ennemis : « *Tenez compte, ô mon Dieu, à Tobit et à Sannaballat de ces méfaits !* (Souvenez-vous) *aussi de Noadias le prophète et des autres prophètes qui cherchaient à m'effrayer* (3) *!* » Cette hostilité se comprend : la Loi — et Néhémie est l'homme de la Loi — la Loi stricte et rigide a horreur du prophète, de l'inspiré, qui est toujours l'irrégulier, ou, du moins, l'indépendant dans la religion. Son inspiration n'est que le sentiment qui le mène, et le sentiment supporte mal la contrainte du précepte immuable. La prophétie, après le Retour, se perd promptement dans l'apocalyptique, et c'est, semble-t-il, *Daniel* qui commence la substitution d'un genre à l'autre.

Ce prophétisme-là peut, certes, exciter et exalter la passion religieuse ; il n'appelle pas l'effusion du cœur pieux. En compensation, il ne contrarie pas le légalisme et même il s'accorde très facilement avec lui. L'avenir appartient au *docteur de la Loi :* l'homme qui interprète, explique, commente et glose, pour l'adapter et le compléter, le code d'ordonnances que la tradition rapporte à Iahvé.

La *Thora*, jusqu'alors, avait vécu. Je veux dire qu'elle avait subi plusieurs revisions, corrections et accroissements

(1) **LXXV**, II, 305.

(2) **LIX**, 238. Il se peut, d'ailleurs, que l'on ait exagéré la disparition du prophétisme et que, ruiné comme institution, il persistât plus ou moins comme tendance. La levée de Jean-Baptiste et celle de Jésus lui-même constituent des arguments de poids en faveur de cette thèse.

(3) *Néhém.*, 6, 14.

destinés à la mettre plus ou moins en harmonie avec les besoins divers des générations successives. Mais la Loi publiée par les soins d'Esdras et de Néhémie était l'œuvre de scribes et de prêtres de l'Exil. Construite hors de la vie, elle répondait à un idéal de perfection dans l'immobilité, à une intention d'organisation définitive bien conforme à l'esprit de n'importe quel clergé. Elle prétendait fonder et consolider, authentiquer et justifier la théocratie. La puissance sacerdotale est naturellement conservatrice : on ne concevrait même pas qu'elle ne le fût point. Quant au scribe, sa fonction est bien d'assouplir le texte, de l'étendre, par une exégèse appropriée, aux applications que le législateur n'a point prévues ; mais il lui faut commencer par en fixer la lettre et la proclamer invariable et immuable. Ce texte est censé enfermer la volonté arbitraire et indiscutable de Dieu; en un sens, ses prescriptions sont l'épreuve de l'obéissance due au Maître suprême ; elles obligent le Juif, tout comme le *tabou* touchant l'arbre de l'Éden obligeait Adam. C'est pourquoi la *Thora* devint en elle-même l'objet d'un véritable culte. On dit qu'elle est la fille bien-aimée de Dieu, conçue par lui avant le monde (1) ; et maintenant il l'étudie lui-même à son loisir; il l'observe, et il en fait lecture au jour du sabbat (2). Naturellement on oublie les retouches ou remaniements qu'elle a, plusieurs fois, subis de mains d'homme. De même ne se rend-on point compte de l'étonnant paradoxe qu'elle réalise en prêtant à un Dieu que les Prophètes ont fait universel et absolu, les passions et les exigences d'une divinité locale, et en imaginant qu'Israël plaira sûrement au Dieu de justice et de bonté parce qu'il aura le privilège de connaître et de pratiquer un code minu-

(1) *Ecclésiastique*, 24, 8 et suiv. ; *Baruch*, 3, 27-4, 2. Cf. **CCLXVI**, I, 74.
(2) **LXXXVIII**, 296 : L. de Grandmaison, *Jésus-Christ*. Paris, 1928, II, 8-9 et n. L'idée ne paraîtra pas si bizarre à qui se souviendra que selon Raymond de Capoue (*Légende majeure de sainte Catherine de Sienne*, I, ch. xi, 112) Jésus-Christ vient en personne dans la cellule de la sainte, chaque jour, pour lire les *Psaumes* avec elle.

tieux de rites et d'observances, à leur place, tout au plus, dans le culte des Baalim de Canaan, et qui, du reste, en venaient pour une large part (1). On pense universellement d'elle, en Palestine, ce qu'en dit le Siracide : « *Tout cela, c'est le livre de l'alliance du Dieu Très-Haut ; c'est la Loi que Moïse a donnée pour être l'héritage de l'assemblée de Jacob* » (2).

Il devient alors nécessaire de considérer la *Thora* comme la règle intangible, la norme absolue de toute vie religieuse, la source certaine de toute vérité selon Dieu. La lecture et la méditation assidues du Livre saint paraissent dorénavant l'*exercice* religieux primordial, plus indispensable même pour le laïc, et de beaucoup, que la participation au culte où il se sent incompétent et demeure passif. Ce qui importe le plus, en l'espèce, n'est pas de savoir si le peuple élu observe la Loi plus exactement qu'autrefois, mais s'il l'entoure d'une vénération plus intransigeante. La pratique journalière impose au rigorisme légaliste quelques concessions, sans lesquelles il ne serait pas communément aisé de vivre ; mais ces licences elles-mêmes fortifient encore le respect absolu de la lettre. Le Juif qui manquerait à ce respect, tant qu'il se trouve placé à portée d'une intervention d'autres Juifs, s'exposerait à de redoutables accidents (3).

Or, cette *Thora* ne contient, peut-on dire, pas de dogmes ; pas même d'*idées* métaphysiques ; pas, proprement, d'éthique. Elle pose des affirmations décisives sur la souveraineté et la volonté de Dieu et elle prescrit des *pratiques*, les unes *négatives* : des interdictions ; les autres *positives* : des obligations. S'attacher strictement à ces prescriptions, quel qu'en soit le sens, apparaît comme une nécessité absolue, parce que de cet effort et de sa réalisation dépend la *pureté légale*, faute de

(1) *Ecclés.*, 24, 22.
(2) **LVIII**, 513. — Sur la substance et les divers aspects de la *Thora*, cf. **CCLIII**, 119.
(3) Philon lui-même insiste sur ce risque. Cf. C. CONYBEARE, *Myth, Magic and Morals*, Londres, 1910, 158.

laquelle un Juif ne saurait conserver de relations normales avec Iahvé. Aussi la préoccupation de garder cette pureté devient-elle rapidement très obsédante ; elle engendre quantité de règles de vie courante de plus en plus minutieuses, qui cherchent à prévoir et à prévenir tous les manquements possibles (1)

Mais il peut se produire un désaccord sur l'interprétation et, par suite, sur l'application d'une prescription légale. Les Juifs prennent parti, dans un sens ou dans l'autre, avec une outrance qui nous étonne quelquefois, mais qui prouve, au moins, qu'ils attachent grande importance à la solution du problème posé. Les traits significatifs abondent. Je n'en citerai qu'un, pris au hasard (2). Un jour, lors de la célébration de la fête des Tabernacles, le roi-pontife Alexandre Jannée (104-78), officiant devant le peuple, affecta de répandre à terre l'eau lustrale, au lieu de la verser sur l'autel ; c'était là prendre parti entre deux façons de faire dont chacune avait ses tenants. Par malheur, ceux qui s'attachaient au rite que le Grand-Prêtre avait voulu mépriser étaient les plus nombreux. Or, l'usage commandait de venir à la fête en portant une palme d'une main et un citron ou un cédrat de l'autre ; à peine Jannée s'était-il permis son geste malencontreux, qu'un mouvement d'indignation furieuse soulevait la foule et qu'une grêle de fruits s'abattait sur l'imprudent. Tout aussitôt le prince, exaspéré, jeta sa garde de mercenaires sur les manifestants, qui laissèrent morts et blessés en nombre sur la place (3).

Nous allons retrouver dans un instant, en étudiant les

(1) **CCCII**, I, 100, n. 1.
(2) Jos., *Ant.*, 13, 13, 5 ; **XIII**, 98 et suiv.
(3) I. Lévy, **CCLXXVII**, 243 et n. 3, a contesté l'authenticité de l'épisode parce qu'il se retrouve dans le *Talmud de Babylone* (*Sukka*, 48, *b*) avec une attribution différente : le héros de l'aventure est là un prêtre sadducéen anonyme et non pas Jannée. Si, comme le croit M. Lévy, l'épisode est authentique en lui-même, je ne vois pas bien pourquoi il faut préférer le *Talmud* à Josèphe. Dans tous les cas, l'enseignement à tirer de la fureur populaire est le même, qu'il s'agisse du roi ou du prêtre.

docteurs et les scribes, la casuistique qu'ils ont plantée autour de la *Thora*; qu'il nous suffise de dire ici qu'elle formait un épais maquis dont les sentiers tortueux ne s'ouvraient pas à n'importe qui. L'homme qui en connaissait les détours savait s'il était licite ou non de manger un œuf pondu le jour du sabbat; ou s'il avait le droit de déplacer une échelle au jour consacré, afin de jeter un coup d'œil sur son colombier troublé par quelque accident; ou encore si l'eau qui tombait d'un vase pur dans un récipient impur laissait, en le touchant, la souillure remonter jusqu'à sa source. Connaissances particulièrement précieuses et profitables. L'observance du sabbat, surtout, soulevait des questions et engendrait des scrupules dont il n'était possible de se tirer que grâce à un discernement bien avisé.

On serait porté à croire que la sécheresse inévitable de ce légalisme, que l'abus du scrupule, si justement qualifié par Renan de « *rouille de la religion* », étaient arrivés à éteindre toute flamme de vraie vie religieuse en Israël. Mais on se tromperait : ce n'est là qu'un aspect de la réalité ; un autre, tout différent, se manifeste dans les *Psaumes* où il passe un large souffle de piété personnelle, spontanée, ardente, et tel qu'on le dirait venu de la religion des Prophètes. C'est que, probablement, le premier résultat de la Restauration avait été une poussée vigoureuse de vie spirituelle, dont, tout justement, le Psautier était sorti.

Il est entendu que la Loi écrite, celle que la tradition attribue à Moïse, jouit du droit de souveraineté, mais ce n'est là qu'une théorie, et ce qui importe, dans la pratique, c est l'interprétation que l'on donne d'elle « *selon la tradition* » (1). En soi, la *Thora* n'était qu'une lettre sans vie ; elle ne s'animait que par le commentaire qui l'adaptait aux nécessités du présent, par l'interprétation qui la mettait au point pour les

(1) C'est la παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων : *Mc.*, 7, 3-5 ; *Mt.*, 15, 2 ; Josèphe, *Ant.*, 13, 16, 2. Cf. *Gal.*, 1, 14. — CCLXVI, 1, 38 ; CCLIII, 153-161.

besoins journaliers des hommes. J'ai déjà dit que les rédacteurs des *Targumim* n'ont pas craint de modifier les passages qui, de leur temps, pouvaient sembler choquants. C'est là une tendance générale en Israël aux approches de l'ère chrétienne : on fait le silence sur les textes de l'Écriture qui paraissent désuets, ou bien on les transpose, en les glosant, et on leur impose un sens nouveau (1). Le *Midrash* lui-même fausse radicalement nombre d'idées anciennes qu'il entreprend d'éclaircir ou d'expliquer. Est-ce que le traité *Sopherim* ne nous dit pas que Dieu a enseigné à Moïse quarante-neuf manières d'interpréter la Loi (2) ? C'est une belle marge pour les commentateurs (3).

Toute seule, la *Thora* ne pouvait entretenir la vitalité religieuse d'Israël ; c'est la *tradition* qui lui a donné la souplesse et la richesse nécessaires. De tout temps, la coutume (*minhag*) avait occupé beaucoup de place dans la vie pratique des Juifs. De ce fait, Esdras avait tenu grand compte, en ramenant sous l'autorité de la *Thora* nombre d'usages anciens qui se trouvèrent du coup annexés au Code garanti par Iahvé. Le travail des commentateurs consista essentiellement à tirer du Livre, par la vertu de l'interprétation, des leçons de religion adaptées au besoin de leur temps, à scruter Dieu et l'homme et leurs rapports réciproques, pour régler la vie religieuse au mieux de la volonté du premier et de l'intérêt du second. Cet effort, à la fois doctrinal et éthique, a engendré la *Haggada* (4). En second lieu, les exégètes s'efforcèrent, en

(1) **CCLXXX**, 155. — (2) **CCLXXX**, 33-37.

(3) Il convient, d'ailleurs, de remarquer qu'au temps de Jésus les *Nebim*, les Prophètes, sont considérés comme canoniques, à côté de la Thora proprement dite, d'où l'expression : *la Loi et les Prophètes*, que nous trouvons dans les *Évangiles* et les écrits rabbiniques (**EB**, art. *Canon*, § 42 et **CCLIII**, 142 et suiv.). Et déjà plusieurs d'entre les *Ketoubim*, les Écrivains sacrés, sont couramment considérés comme membres du Livre (cf. le Prologue du *Siracide*. *I Mac.*, 7, 16 cite *Ps.* 79, 2 comme Écriture : κατὰ τὸν λόγον ὃ ἔγραψε). Ces divers écrits résistent encore bien moins que la *Thora* à l'ingéniosité des commentateurs.

(4) **XXXIII**, 83 et suiv. ; **CCLXXIX**, I, 161 et suiv.

serrant de près, *en droit*, les préceptes de la *Thora*, de les définir exactement et aussi de les élargir, de les compléter dans leur propre ligne, d'exprimer, si l'on peut ainsi dire, la substance de la *Loi non écrite*, réputée bientôt authentiquée par Iahvé aussi bien que l'autre. Cet accroissement, juridique pour le principal, constitue la *Halacha* (1). — C'est ce double courant exégétique qui a porté la vie religieuse du pharisaïsme, grâce auquel le judaïsme a survécu en tant que religion.

II

Les scribes, docteurs de la Loi.

Je viens d'écrire le nom des hommes qui ont réalisé ce long travail de mise au point : les *sopherim*, les *scribes*, dont j'ai signalé l'apparition comme un des faits essentiels du temps de la Restauration et une nécessité du légalisme (2). Du reste, on désigne quelquefois ces personnages sous d'autres noms : les *hakhamim*, c'est-à-dire les *sages* ; ou les *rabbins*, c'est-à-dire les *maîtres* (3). On leur donne aussi des titres honorifiques : *abba*, qui veut dire *père* ou *môrê*, *guide* (καθηγητής).

On s'accorde généralement à considérer le Scribe — avec la Synagogue qui, en quelque sorte, le prolonge — comme la création la plus originale de la période post-exilienne. Cette création s'imposait du moment que l'on tendait, en Israël, à confondre le iahvisme avec l'application de la Loi, à en faire la religion du Livre (4), parce que la *nomocratie* paraît le

(1) **XXXIII**, 86 et suiv. : **CCLXXIX**, I, 161 ; 319 et Index.

(2) Bibliographie en **LXXV**, II, 312 et suiv. ; O. Holtzmann, *Die jüdische Schriftgelehrtsamkeit*, 1901 ; **EB**, art. *Scribes*. Cf. **CCLIII**, 162 et suiv.

(3) Ce nom, qui a prévalu, n'est pas plus ancien que le temps du Christ. Cf. **LXXV**, II, 316. En grec on trouve γραμματεύς (le plus fréquent) et aussi νομικός, νομοδιδάσκαλος, διδάσκαλος (*Lc.*, 2, 46) ; Josèphe donne ἱερογραμματεύς, σοφιστής, ἐξηγητής τῶν πατρίων νόμων.

(4) **CCLXVI**, I, 35 **LXXV**, II, 313.

complément naturel et nécessaire de la *hiérocratie*. Toutefois, il y a lieu de croire que le Scribe a pris naissance dès le temps de la Captivité, donc dès le moment où la pensée des Juifs s'est attachée à fixer la relation entre l'observance de la *Thora* et le sort présent d'Israël. Ce n'est pas en Palestine qu'Esdras s'est formé et, dans le livre qui porte son nom (*Esdr.*, 7, 11), nous le trouvons intitulé : « *sacrificateur et scribe des paroles des commandements de l'Éternel et de ses ordonnances* ». La même qualification lui est donnée également en *Néhémie* (8, 1), qui nous le montre expliquant la Loi au peuple.

Avec la réorganisation de la vie juive sous la Loi d'Esdras, le Scribe prit de l'importance et sa science se développa. Il paraît vraisemblable que ce fut d'abord dans la classe sacerdotale que se trouvèrent des hommes disposés à étudier la *Thora* en vue de fins tout humaines et pratiques, pour constituer une jurisprudence applicable aux cas douteux. Mais, peu à peu, le scribe devient *un spécialiste* et qui *se sépare de la classe sacerdotale*, à mesure que celle-ci cède à la tendance toute politique qui l'entraîne à lier partie avec l'aristocratie des maîtres étrangers : perses, grecs, puis romains (1).

Chaque scribe ouvre alors une école (*Bath-ha-Midrasch*), dont il est le *rabbi* et où son enseignement est plus ou moins suivi, selon la réputation qu'il acquiert. Il y vit entouré de la vénération de ses disciples (2). En principe, ses leçons sont gratuites et il doit exercer une autre profession pour gagner sa vie (3).

Gardiens vigilants de la *Thora*, ces docteurs font figure de parti politique lorsqu'il arrive qu'elle paraisse menacée. Ainsi en advint-il lors de la tentative d'hellénisation d'Israël conduite par Antiochus Épiphane. Ce furent eux qui inspi-

(1) **EB**, art. *Scribes*, § 14.
(2) *Pirké Aboth*, 4, 12 ; **LXXV**, II, 317, cite divers textes talmudiques qui supposent des sentiments tout filiaux des élèves à l'égard du maître.
(3) Textes dans **LXXV**, II, 318.

rèrent les *hassidim*, adversaires irréductibles de cette hellénisation et dont la résistance n'est pas à confondre avec le soulèvement macchabéen, plus *populaire* dans son principe. Il semble bien que ces *hassidim* et, avec eux, les scribes, ne se soient pas ralliés à Judas Macchabée très spontanément et qu'une fois acquis le principe de l'indépendance nationale, ils aient repris leur pleine autonomie dans leurs écoles (1).

Ce qui fait leur force, c'est qu'ils ne se livrent pas seulement à une étude théorique de la *Thora ;* ils en élucident et en précisent la pratique ; ils sont juristes et canonistes, mais aussi moralistes et casuistes (2). Le traité de la *Mischna*, dit *Pirké Aboth* (*les dits des Pères*) rappelle en son début (1, 1) une triple recommandation qu'il fait remonter aux membres de la fameuse *Grande Synagogue* de 444 : « *Soyez avisés dans vos jugements ; faites beaucoup de disciples ; faites une haie à la Thora.* » C'est bien à cette besogne qu'ils s'emploient, en effet, parmi les tribulations d'Israël. La chute et la ruine de Jérusalem elles-mêmes, en 70, ne les arrêteront pas, car ils trouveront dans la tradition de la Captivité les moyens de s'expliquer toutes les infortunes de leur peuple, c'est-à-dire de les supporter et même d'en espérer un profit : ils se les représenteront comme des épreuves méritées, imposées par la colère de Iahvé, mais qui recevront bientôt une compensation de sa justice et de sa fidélité à la Promesse. Après la destruction de la Ville sainte par Titus, ils se disperseront entre plusieurs résidences : Jamnia, Tibériade, Lydda, Babylone, et ce sera dans les écoles qu'ils y fonderont que commencera à s'élaborer la matière du *Talmud.*

Vers le temps de Jésus, les *sopherim* sont sollicités par des tendances d'école assez différentes. Nous n'avons aucune raison de croire qu'il s'élève entre eux de véritables conflits de doctrines, mais ils n'ont pas tout à fait le même esprit et,

(1) EB, art. *Scribes*, § 15 ; LXXV, II, 319. — (2) CCLXVI, I, 37.

dans le détail de leurs interprétations de la *Thora*, cette divergence se sent. Ils savaient bien, eux aussi, qu'un désaccord les partageait et les débats qu'il engendrait entretenaient dans les écoles une vie que nous n'arrivons plus à analyser complètement, ni même à bien comprendre, mais dont l'intensité n'est pas à nier. Elle a grande importance au regard de la représentation religieuse qui sort de ces milieux scolaires. J'insiste sur le mot *écoles* ; ce n'est pas, en effet, de *sectes* qu'il s'agit.

Leurs oppositions ont été rassemblées autour de deux noms célèbres : ceux d'Hillel et de Schammaï (1) ; le premier représentant une pratique plus souple et plus conciliante, le second tenant pour plus de rigueur. A la vérité, nous ne nous expliquons plus très bien. sur les faits et exemples qui nous restent, une mésentente qui paraît avoir été sérieuse et durable. S'il était permis de risquer une appréciation générale et nécessairement un peu stylisée, nous pourrions dire que Hillel, lorsqu'il considérait les obligations imposées par la *Thora*, mettait l'accent sur l'amour du prochain et l'esprit de conciliation, tandis que, dans les mêmes cas, Schamma insistait sur l'observance stricte et la valeur impérative, hors du sentiment, non seulement des prescriptions de la *Thora*, mais de la jurisprudence des scribes (2). On conte qu'un jour un homme, un païen, qui songeait à se convertir, demanda à Hillel quel était le commandement essentiel de la *Thora*, et il en reçut cette réponse : « *Ne fais pas à autrui ce que tu ne veux pas pour toi-même.* » Parole tout évangélique — c'est celle que donnent *Mt.*, 7, 12, et *Lc.*, 6, 31, et qu'on nomme *la règle d'or* — et qui a fait dire qu'Hillel était le vrai maître de Jésus. Il n'admettait le divorce, c'est-à-dire la répudiation de la femme, que si elle tombait dans l'adultère, tandis que

(1) **LXXV**, II, 359; **CCLXVI**, I, 42; **CCLXXX**, 97 et suiv. ; **CCLXXIX**, à l'Index : *Hillel* ; *Shammai* et *Schools of S. and H.* ; **CCLXXII**, 329 et suiv.

(2) *Pirké Aboth*, 1, 12-15. — **CCLXV**, d'après le *Talmud*. cite de nombreux exemples de divergences entre les deux écoles.

Schammaï consentait à ce qu'un mari pût chasser son épouse si elle avait seulement gâté le dîner.

Certains scribes atteignaient à une réputation et conquéraient une autorité que nous avons peine à nous représenter (1). Le peuple les admirait et les femmes de toute condition leur étaient spécialement bienveillantes, parce que, nous dit Josèphe, elles les supposaient en intimité particulière avec Dieu (2). Cependant, tout en les admirant, le peuple ne se rangeait pas toujours à leurs avis. Ainsi, quoique généralement hostiles aux coups de tête des révoltes, les scribes n'arrivaient pas toujours à les empêcher (3).

Dans le Nouveau Testament, les scribes sont toujours nommés avec les *pharisiens*, qui représentent en Israël, eux aussi, la tendance légaliste et exclusiviste, mais qui ne sont ni une secte ni une école. Ils sont, dis-je, nommés ensemble comme s'ils se complétaient les uns les autres : « *Scribes et pharisiens hypocrites* », lisons-nous en *Mt.*, 23, 13. Le rédacteur ne les confond pas, mais il les associe, et la littérature du Bas-Judaïsme en use souvent de même. Du reste, puisque les pharisiens se donnent pour but de vivre conformément à la *Thora*, il est naturel qu'ils passent pour les alliés des scribes qui l'interprètent ; plus même que les alliés, les disciples et les ouailles. Divers textes du Nouveau Testament expriment assez bien l'idée de cet accord profond : « *Les scribes des pharisiens* » (οἱ γραμματεῖς τῶν Φαρισαίων), dit *Mc.*, 2, 16 ; « *Les pharisiens et leurs scribes* » (οἱ Φαρισαῖοι καὶ οἱ γραμματεῖς αὐτῶν), dit *Lc.*, 5, 30.

Pourtant, il ne faut pas identifier les pharisiens et les scribes (4), ni même dire que les pharisiens sont le parti des

(1) **LXXV**, II, 351 et suiv. Il faut lire tout le premier chapitre de *Pirké Aboth* pour faire connaissance avec ceux des anciens rabbins dont la tradition avait retenu les noms et consacré la gloire.
(2) Josèphe, *Ant.*, 17, 2, 4.
(3) **XLVII**, I, 221, n. 1. — (4) **CCLXV**, 39.

scribes, car il se trouve des scribes qui ne sont pas pharisiens (1). Il n'en reste pas moins que les scribes, conducteurs et inspirateurs du judaïsme légaliste que représentent d'autre part les pharisiens, sont, pour ces derniers, un appui fondamental et une justification. Toutefois, on aurait d'eux une idée très fausse si on ne les regardait que comme des casuistes, des juristes soucieux de couper des cheveux en quatre, encore qu'ils soient cela en mainte occasion. Mais ce n'est là, pour dire vrai, que leur extérieur et la lettre de leur religion. Ces docteurs subtils et disputeurs, tenaces et si facilement orgueilleux, attentifs à des détails de forme et de rite jusqu'à la puérilité, sont, tout à l'égal, et profondément, des hommes très pieux, attachés par le cœur à une religion large et humaine (2). Leur état d'esprit s'éloigne trop de ceux qui nous sont aujourd'hui familiers pour qu'il nous soit aisé de nous les représenter dans l'association de leurs contrastes ; mais, au moins, convient-il de bien comprendre que, loin de se sentir accablés par la minutie de leur exégèse pratique de la *Thora*, ils en sont, au contraire, exaltés et ravis. La *Thora*, qu'ils rendent si lourde, n'est pourtant pas pour eux un fardeau ; elle fait leur joie parce que, toute, elle est le signe sensible de l'amour de Iahvé pour son peuple. L'accomplissement de n'importe lequel de ces commandements, dont les exigences nous semblent si desséchantes, provoque chez le Juif pieux, qui vit au plein de la Loi, qui vit la Loi, un mouvement d'infinie gratitude pour Dieu qui l'a faite.

La joie des commandements, tel est le sentiment qui domine

(1) **CCLXXXVI**, 11 ; **CCLXV**, *loc. cit.* : *Die Schriftgelehrten bildeten ein Stand, die Pharisäer eine politisch-religiöse Richtung.*

(2) **CCLXII** ; **CCL**, I ; **CCXCVII**, 7 et suiv. ; LAGRANGE, **LI**, 7 et suiv., conteste encore cette conclusion. Il continue d'affirmer que *le judaïsme tout entier s'est confiné dans la jurisprudence*, que *les rabbins ne songeaient guère à développer la piété*, que pour eux *l'obéissance à la Loi était tout.* Ces opinions, destinées à rehausser les mérites de la mystique chrétienne, paraissent aujourd'hui désuètes.

l'esprit et le cœur des rabbins (1). Ajoutons *fierté des commandements*, orgueil de jouir seuls de l'enviable privilège que la bienveillance de Iahvé leur a concédé et dont ils le remercient avec ferveur, celui de vivre selon son plaisir, de connaître sa volonté, de scruter sa justice et son amour, de contempler sa grâce visible, qui est la *Thora* elle-même (2). Du reste, ne l'oublions pas (3), la vraie tâche des scribes n'est pas juridique : elle est religieuse ; elle ne consiste pas à interpréter et à administrer un code, mais bien à intégrer la révélation divine, la volonté même de Iahvé dans la réalité de la vie journalière. C'est pourquoi on trouve dans la tradition rabbinique tant de préceptes qui ne sont point issus de scrupules légalistes, mais bien de méditations religieuses et de préoccupations morales. Les *Pirké Aboth* (1, 1) font dire à Simon le Juste, qui passe pour avoir vécu au temps de la *Grande Synagogue*, que « *le monde repose sur trois choses : sur la Thora, sur le culte de Dieu et sur la bienfaisance* ». Ces idées s'expriment en *sentences* et aussi en *paraboles*, qui ressemblent d'une façon frappante aux sentences et aux paraboles des Évangiles. Je me contente de signaler en passant un rapprochement et un contact auxquels la suite de notre étude nous ramènera bientôt. Au fond, ce vieux rabbinisme, autant que nous en pouvons juger par les traditions que les parties anciennes de la *Mischna* (4) nous ont transmises, représentait une religion bien plus ardente et sincère, vibrante et vivante que ne l'ont cru des hommes comme Nicolas, Wellhausen ou Schürer, en ne considérant que son extérieur et sa forme. C'est aussi une religion *essentiellement* simple, comme le sera celle de Jésus, laquelle lui ressemble par plus d'un côté. Il n'y a pas

(1) MONTEFIORE, ap. **CCLXVII**, 59 et suiv.
(2) **CCXCVII**, 29 et suiv. — (3) **XXXIII**, 158.
(4) *Pirké Aboth*, 1, 1 et 5 : sur les œuvres d'amour qui sont un des trois fondements du monde et sur la recommandation de José ben Jochanan de laisser la maison ouverte et de considérer les miséreux qui se présentent comme de la famille. Rien de plus évangélique.

longtemps qu'on s'en est aperçu et, naguère encore, les historiens souscrivaient à l'opinion exprimée par Nicolas (1) : « *Il y a, on ne saurait le nier, un abîme entre la tendance religieuse qui dominait dans la synagogue et celle qui caractérise l'enseignement de Jésus.* » Et Nicolas établissait le contraste entre le souci de l'accomplissement *formel* de la Loi chez les docteurs, indépendamment « *du sentiment qui y préside* » et la préoccupation du « *principe intérieur de nos actes* » chez Jésus ; entre « *l'automatisme moral* » des premiers et « *l'initiative morale* » du second. Du reste, il convenait que cette opposition n'était pas tout à fait nouvelle, qu'elle avait divisé les écoles juives avant la naissance du christianisme et qu'elle prolongeait l'antagonisme du spiritualisme des Prophètes et du légalisme formel.

J'insiste sur ces remarques préjudicielles, parce que je les crois capitales. Les *Évangiles*, rédigés en un temps où le Juif — et particulièrement le docteur juif — est l'ennemi, nous persuadent qu'entre Jésus et les scribes pharisiens se creuse un abîme infranchissable. C'est là une erreur de perspective : l'abîme se réduit en vérité à un médiocre fossé qu'enjambent plus d'une passerelle et, pour tout dire, l'antique piété chrétienne ne se fonde pas sur un terrain très différent de celui sur lequel s'était déjà installée celle des *sopherim*, et, sans le travail religieux que ces hommes avaient accompli en Palestine avant la levée de Jésus, ce phénomène serait historiquement presque inconcevable. La foi du Christ, c'est celle qui rayonne des *Psaumes* canoniques et des *Psaumes* dits *de Salomon*, sortis de milieux pharisiens (2). Elle témoigne d'une vie intense.

(1) CCLXXX, p. VI.
(2) CCLVII, 29. Cf. *Ps.*, 73, 25 ; 42, 2.

III

La Synagogue.

Le contact entre les scribes et le peuple s'établit par la *synagogue* (1). C'est un organe de vie religieuse dont les origines remontent à un besoin pratique et non à une décision de principe. Elles ne sont point pour nous très claires, non plus, d'ailleurs, que ne demeure sans obscurités le fonctionnement de l'institution durant la période ancienne qui nous occupe. Le *mot* est grec (συναγωγή) et veut dire l'*assemblée*. Dans la langue du judaïsme hellénisé, il trouve plusieurs équivalents qui, comme lui, signifient l'*assemblée* ou la *communauté*, autant que la *synagogue* (2). Josèphe dit aussi, par exemple, *sabbateion* (σαββατεῖον), qui vise l'utilisation principale de la *synagogue*, bâtiment où l'on se réunit le jour du sabbat (3). Le mot palestinien est *keneseth*, qui s'emploie à la fois pour désigner le local et l'assemblée qui s'y tient.

On a cherché dans des directions assez différentes les précisions qui nous échappent sur les débuts de la synagogue. Les Juifs du temps de Jésus attribuaient naturellement l'institution à Moïse lui-même (4). En revanche, Friedländer a été jusqu'à soutenir (5) qu'elle était une création du judaïsme hellénique : elle se serait introduite en Palestine par l'intermédiaire des Esséniens, dominés eux-mêmes par des influences de l'hellénisme. Mais cette thèse n'a pas trouvé beaucoup de crédit (6). On a rappelé le *Psaume* 74, 8, où on lit : « *Ils ont*

(1) Bibliographie dans **LXXV**, II, 427. Cf. **EB**, art. *Synagogue* ; **DB**, art. *Synagogue*. — Cf. **CCLIII**, 171 et suiv. qui s'occupe surtout du *culte* dans la synagogue ; **CCLXXIII**, chap. I et **CCLXXIX**, 281-307.
(2) **XLVII**, I, 416, note. — (3) Josèphe, *Ant.*, 16, 6, 2.
(4) Josèphe, *C. Ap.*, 2, 17 ; Philon, *Vita Mos.*, 3, 27.
(5) **CCLVIII**, 53 et suiv. — (6) **CCLXVI**, I, 37 et n. ; **CCL**, I, 1.

brûlé dans le pays tous les lieux où se tenaient les saintes assemblées » (1), ce qui ne peut guère s'entendre que des synagogues. Dire (Friedländer) que les premières synagogues non esséniennes dont nous entendions parler en Judée (celles des Affranchis, des Cyrénéens, des Alexandrins) appartiennent à des Juifs de la Dispersion, ne prouve pas grand chose, attendu que les *Actes des Apôtres*, qui nous les nomment, n'ont pas, en l'espèce, à tenir compte des *autres*. On soutiendrait difficilement que, vers le temps de la mort de Jésus, Jérusalem n'en connût pas d'*autres* ; j'entends de purement palestiniennes. Wellhausen s'est attaché (2) à l'hypothèse plus logique que la synagogue venait de l'Exil et était née à Babylone, de la nécessité de remplacer le Temple pour maintenir la communion cultuelle parmi les déportés. C'est un besoin du même ordre qui donne tant d'importance à la synagogue de la *Diaspora*.

Il est possible et, pour ma part, je le crois volontiers, que les premiers essais de synagogue aient été tentés durant l'Exil par les hommes pieux (*hassidim*), désireux de mettre en commun leurs sentiments de dévote fidélité à Iahvé (3) ; mais il paraît probable que ce fut en Palestine, durant la période de domination perse, qu'ils se précisèrent et se consolidèrent. Ce serait là une conséquence de l'importance donnée par Esdras et Néhémie à la connaissance de la *Thora*. Si l'on voulait que cette connaissance devînt pratiquement possible pour tous les Juifs, il fallait mettre à leur disposition un centre d'instruction religieuse nouveau, puisque le Temple, inaccessible d'ailleurs au plus grand nombre d'entre eux, ne s'occupait pas d'enseignement.

Certainement, il ne s'agissait pas, *dans le principe*, d'une institution opposée au Temple ; elle se présentait plutôt comme son complément (4) : là où se rencontraient des

(1) C'est le seul texte qui fasse allusion à la synagogue dans l'Ancien Testament et ses Apocryphes.
(2) **LXXXVIII**, 193. — (3) **CCLXXIII**, ch. v. — (4) **CCL**, I, 2.

prêtres, ils jouaient un rôle considérable dans la synagogue. Plus tard, quand les synagogues deviendront le domaine propre des scribes, elles ne se montreront peut-être pas toujours très sympathiques au haut personnel sacerdotal du Temple ; mais il faut se garder de voir dans cette attitude plus qu'une question de personnes et un procès de tendances.

La synagogue n'est pas un temple, car les païens assistent, s'ils le veulent — en demeurant, il est vrai, sur le seuil — aux assemblées qu'y tient la communauté juive (1) : c'est *un lieu de réunion pour les hommes pieux.* Toutefois, il ne ressemble pas à une de nos églises, lieu saint assurément, mais où les gens entrent et circulent selon leur fantaisie, ou à peu près : la communauté régulièrement organisée précède l'installation de la synagogue, qui devient l'endroit où cette communauté prend matériellement conscience d'elle-même et cherche édification. C'est là aussi qu'elle s'instruit : c'est de là qu'elle reçoit sa règle de vie et sa discipline, car, en théorie, la synagogue est le siège d'un gouvernement spirituel et, vue de ce biais, elle fait figure d'organe de surveillance et de contrainte légaliste (2).

N'étant pas un temple, elle n'a point de *desservant*, et si un prêtre y prend de l'importance, ce n'est que comme *enseignant ;* le personnage qui doit y occuper le premier plan, c'est le docteur, le *rabbi.* Cependant, il n'y jouit pas du privilège exclusif d'instruire : n'importe quel membre de la communauté, n'importe quel Juif de passage peut y demander et y obtenir la parole, pour commenter les Écritures, s'il se croit en état de le faire. Cette synagogue est donc une institution d'esprit très démocratique et qu'il ne serait pas entièrement

(1) CCC, I, 85. Je ne suis pas, du reste, sûr que ce soit vrai pour les synagogues palestiniennes ; ce l'est pour celles de terre grecque. Ps. Justin, *Cohortatio ad Graecos*, 13, renvoie les païens curieux de s'informer sur les fondements de la foi chrétienne, c'est-à-dire sur les Écritures et les Prophéties messianiques, aux synagogues des Juifs.

(2) EB, art. *Synagogue*, § 4.

faux de comparer à une sorte d'*université populaire* confessionnelle.

Le culte qui se célèbre là tient tout entier dans la lecture de la *Thora* et des *Nebim* (1). Cette lecture est le point de départ d'un commentaire et le texte d'une instruction, où l'ingéniosité et l'érudition de celui qui parle peuvent se donner libre carrière. Tout naturellement, les *maîtres* de profession, s'il s'en trouve dans l'assistance, tirent leur avantage de cette occasion. Le chant des *Psaumes* et les prières dites en commun complètent les exercices pieux de la réunion. Pas de sacrifices, ni, à proprement parler, de liturgie, et c'est pourquoi on a pu soutenir justement que la synagogue était une institution religieuse unique dans l'antiquité. C'est en elle qu'on a vu, pour la première fois, un culte tout *en esprit et en vérité* et dont les rites n'étaient, pour ainsi dire, qu'une réglementation des initiatives privées, nécessaire pour maintenir l'ordre dans l'assemblée et y assurer le recueillement.

Il faut convenir que nous sommes mal renseignés sur l'organisation et la vie des synagogues palestiniennes (2). Les textes relatifs aux synagogues de la Dispersion sont moins rares, mais il y aurait imprudence à les appliquer à la Palestine, car il se peut que chacun des deux grands morceaux du monde juif ait suivi des usages quelque peu différents. Il est même à croire que les dissemblances n'étaient pas rares de région à région, même de ville à ville, ou, pour mieux dire, qu'il n'existait nulle part de règles absolues — qui les aurait posées ? —

(1) On se bornait probablement, d'abord, à une courte leçon prise dans chacun des deux recueils. Plus tard la règle s'imposera de lire 21 versets de chacun, mais elle est postérieure au temps de Jésus. Dans les divisions *massorétiques*, les *sedarim*, ou leçons pour le sabbat, ont de 7 à 9 versets (cf. **CCL**, I, 7). On lit toute la *Thora* en un cycle de trois ans. Du reste, nous ne savons trop comment les choses se passent et il est curieux de voir un savant juif comme Abrahams faire confiance à un texte aussi douteux que *Lc.*, 4, 17, pour décrire la lecture et son commentaire dans la synagogue. Cf. **LXXV**, II, 533, n. 123.

(2) Vitringa, *De Synagoga vetere*, 821 et suiv. ; 915 ; 929 ; 941 ; **LXXXIV**, 326 et suiv. : **CCCII**, I, 102 et suiv.

pour organiser et gouverner une synagogue. Un petit groupe de Juifs (probablement dix, au minimum) (1) suffisait pour constituer la communauté première. A la tête de cette communauté, dont la synagogue devient le centre et le symbole (2), se trouve d'ordinaire, à ce qu'il semble, un *conseil des anciens*, élu ou composé par cooptation. C'est un conseil d'administration qui est dirigé soit par *un*, soit par *trois* fonctionnaires, dits, en grec, *archisynagôgoi*, et qui veillent à l'ordre et aux finances (utilisation des offrandes, rentrée des cotisations, dépenses). Un *hazzan* (ὑπηρέτης), à la fois bedeau et maître d'école, fait la police de l'assemblée, — ce n'est pas toujours une sinécure, — s'assure que le texte saint est lu correctement et instruit les enfants, c'est-à-dire leur enseigne à lire et à écrire en vue de les initier à la connaissance de la *Thora*.

Il y a chaque soir réunion à la synagogue (3), mais l'assemblée plénière ne s'y tient d'obligation que le jour du sabbat et à l'occasion des fêtes religieuses : ainsi le culte de la synagogue suit à peu près le même rythme que celui du Temple. Cette maison commune forme un petit centre très vivant dont tous les membres se connaissent, se surveillent, s'encouragent mutuellement à plus de piété, car c'est la piété qui constitue le fondement de toute appréciation qu'ils formulent l'un sur l'autre. On ne fait pas que lire, écouter, chanter et prier à la synagogue ; on y discute et les Juifs se révèlent supérieurement doués pour cet exercice : l'habitude qu'ils en prennent et le plaisir qu'ils y goûtent le leur font rechercher avec application et leur passion pour les interprétations ingénieuses et rares s'y développe rapidement. Les scribes se trouvent tout naturellement chez eux sur un pareil terrain qu'ils ont largement contribué à cultiver ; et leur esprit, sinon leur doctrine, qui est, elle, le fruit de leurs écoles, s'y épanouit à l'aise.

(1) C'est le *minian*, le *nombre*. Cf. CCC, I, 84 et suiv.
(2) EB, *Synagogue*, § 9. — (3) EB, *Synagogue*, § 10.

La fondation d'une synagogue n'entraînant pas d'ordinaire grands frais (1), il est probable qu'il s'en établit un peu partout en Palestine. Chaque village devait en posséder une et les villes en avaient plusieurs, parfois même un assez grand nombre. Au moment de sa destruction, en 70, Jérusalem en comptait, dit-on, 480, et ce chiffre suppose que chaque communauté n'était pas très nombreuse. On ne s'étonne pas que la synagogue se soit ainsi implantée à côté du Temple, si l'on songe qu'elle répond à une nécessité : celle de répandre une instruction religieuse en rapport avec les exigences de l'observance légaliste ; et elle représente la tribune populaire des *sopherim*.

On conçoit, d'ailleurs, qu'il s'établisse une sorte de concurrence entre les diverses synagogues, comme entre les écoles de scribes, au sujet de l'intelligence de la *Thora*, et, le génie propre de tel ou tel rabbin aidant, qu'on en vienne, ici comme là, à raffiner dans l'interprétation du texte saint, jusqu'au ridicule (2). En fait, et c'est la constatation qui importe vraiment pour nous, c'est dans la synagogue que passe peu à peu le principal de la vie religieuse juive. C'est là que s'offrent à elle les formes qui plaisent aux hommes de ce temps, si bien que lorsque le Temple sera détruit, en 70, la religion d'Israël n'en paraîtra pas sensiblement amoindrie et, contre l'apparence, n'aura perdu aucun organe essentiel. Si, comme je l'ai dit, la Restauration a fait de la *Thora* le centre, l'aliment et l'objet de cette vie religieuse, c'est bien la Synagogue, à côté de l'École, qui représente le vrai Temple

(1) Les fouilles contemporaines ont remis à la lumière les ruines imposantes de très belles synagogues, dont la construction a dû coûter fort cher ; mais les plus remarquables, celles de Capernahum et de Chorazin par exemple, paraissent postérieures à l'ère chrétienne. Cf. R. P. Gaudence ORFALI, *Capharnahum et ses ruines*. Paris, 1912.

(2) Le *système théologique* de la synagogue est exposé d'ensemble ap. **CCLXVI**, I, 43 et suiv. ; mais prenons garde de ne pas trop *construire* et de ne pas contraindre des matériaux disparates à s'assembler en un *tout* que la vie réelle n'a jamais connu.

du culte nouveau (1). Cette substitution pratique de la synagogue à la maison de Iahvé élevée sur la montagne de Sion s'est faite comme insensiblement ; pourtant elle a causé une modification grave dans l'économie de la religion juive, puisqu'elle a déplacé son centre. N'oublions pas que la Synagogue a joué un rôle de premier ordre dans la détermination du canon de la Bible. C'est elle qui a conféré à tel ou tel écrit l'autorité de norme et l'a, pour ainsi dire, consacré *Écriture*.

Aussi bien, la Synagogue — pas plus que l'École — ne pouvait se tenir exclusivement dans le plan intellectuel pour approfondir la *Thora* ; elle ne pouvait pas se borner au raffinement dans l'interprétation. L'esprit juif, foncièrement pratique, la poussait à raffiner aussi dans l'*application*; à examiner pour les régler, les obligations diverses de la vie journalière; à subordonner aux préceptes légalistes tous les faits et gestes de l'Israélite. Et ainsi, par la synagogue, toute l'existence juive s'enveloppe de ce vêtement de scrupules pieux que nous sommes habitués à regarder comme la marque distinctive du Bas-Judaïsme (2). Cependant, ce formalisme légaliste, si souvent excessif et même puéril, n'est pas inhérent au iahvisme authentique et ne répond pas à l'esprit de la vieille religion d'Israël.

IV

Israël, peuple de la Thora.

Les Juifs sont donc devenus *le peuple de la Thora* (3). Qui ne la connaît ni ne la suit, vit méprisable et méprisé ; qui l'étudie, s'en pénètre et la pratique est honoré et écouté.

(1) **CCLXXIX**, II, 12.
(2) **LXXV**, II, 464, le § intitulé *Das Leben unter das Gesetz*.
(3) Sur tout ce qui suit, explications et compléments indispensables, cf. vol. préc., Livre III, chap. III : *La piété*.

En elle se trouve le bien suprême, le trésor inaliénable d'Israël. Quand le Juif perd ses richesses, sa patrie, toutes ses ressources, il lui reste la Loi, qui ne périt pas (1) et, si rude que soit le maître étranger, la crainte qu'inspire sa puissance n'est jamais de force à primer celle qu'impose la Loi ; car, pour la *Thora*, le Juif sait tout souffrir (2). Pour elle aussi, il est capable de tout risquer, persuadé que l'aide de Dieu ne lui fera point défaut dans l'œuvre sainte. Cette assurance que Iahvé assiste l'homme qui se dévoue à son service engendre, dans une partie de la population palestinienne, un fanatisme indomptable et contagieux ; les occasions ne sont point rares où il envahit soudain le peuple tout entier. Dans tous les cas — j'entends quel que soit le succès de l'entreprise risquée à laquelle il participe — le Juif qui a tout sacrifié au respect de la *Thora* peut être sûr d'une récompense céleste. Mais il est entendu que son abnégation n'est pas un placement, ni son sacrifice un calcul. Les *Pirké Aboth* (1, 5) rapportent à Antigone, élève de Simon le Juste, la parole suivante : « *Ne soyez pas comme les esclaves qui servent sous leurs maîtres, à condition de recevoir une récompense, mais soyez plutôt comme les esclaves qui servent leurs maîtres sans s'attendre à recevoir de récompense, et que la crainte du ciel soit sur vous.* » Tel est bien, en effet, le sentiment profond de l'Israélite pieux, au regard des droits de la *Thora* sur l'homme qui la connaît.

Assurément — il faut insister sur ce point — le souci constant de se tenir dans les bornes et dans l'esprit de la *Thora* tend à imposer à la vie des piétistes juifs un formalisme assez rigide, à en enclore les réalisations matérielles et morales dans un réseau de prescriptions absorbantes et étroites, où le cœur risque de se racornir quelque peu. L'homme scrupuleux peut aussi confondre la rigueur d'une observance de surface avec une plénitude de vie religieuse dont il demeure

(1) Josèphe, *C. Ap.*, 2, 38 : ὁ γοῦν νόμος ἡμῖν διαμένει.
(2) Jos., *op. cit.*, 1, 8.

en réalité fort loin. Il est certain que lorsqu'on a parcouru le traité de la *Mischna*, intitulé *Schabbath*, on demeure confondu du nombre et de l'enfantine minutie de ses inquiétudes. traduites en recommandations pratiques (1). L'*Exode* (20, 8) pose très nettement l'obligation du repos sabbatique : « *Souviens-toi du jour du sabbat pour le sanctifier : Pendant six jours tu travailleras et tu feras tous tes ouvrages ; mais le septième jour est un sabbat consacré à Iahvé, ton Dieu. Tu ne feras aucun ouvrage, ni toi, ni ton fils, ni ta fille, ni ton serviteur, ni ta servante, ni ton bétail, ni l'étranger qui est dans tes portes.* » Lu ingénument, ce texte est facile à entendre, mais, à partir du moment où le scrupule pieux s'attache à définir en rigueur les mots *travail* et *ouvrage*, les complications commencent, car il s'agit de prévoir *tous les cas* où un imprudent risquerait de *travailler* ou d'*œuvrer* sans le savoir.

Le traité *Schabbath* (7, 2) énumère trente-huit travaux interdits, ce qui est déjà beaucoup; mais qui considère sa vingt et unième interdiction (*ne pas faire un nœud*) et sa vingt-deuxième (*ne pas défaire un nœud*) peut hésiter sur ce qu'il faut entendre par *un nœud*, et tout un chapitre (15) met bout à bout les opinions et préceptes des rabbins sur ce grave problème. De même, stricte défense est faite de tracer *deux lettres* le jour du sabbat ; mais de quelles lettres s'agit-il ? Prises à quel alphabet ? Tracées avec quelle main et avec quoi ? *Schabbath* (12, 3-6) passe en revue imperturbablement toutes les hypothèses. Sur chaque mot de chaque précepte, on épilogue, on ergote, on dispute, on prescrit, et on en vient à gêner sérieusement la conduite de la vie pratique au regard de certaines de ses nécessités : par exemple, s'il s'agit de vaquer aux soins domestiques, difficiles à interrompre tout un jour ; d'allumer du feu, de soigner les animaux, qui s'arrangent mal d'un *sabbatisme* trop rigoureux. On peut faire

(1) LXXV, II, 170 et suiv.

collection de *cas* singuliers ou extravagants, au point d'en être submergé (1). Et pourtant j'ai déjà fait remarquer, à propos des scribes, que l'on commettrait une grave erreur en croyant que la religion de la *Thora* se réduisît à une sophistique de casuiste, à un légalisme assommateur de tout sentiment religieux spontané ; mais n'est-ce pas déjà un élan du cœur que la gratitude ardente du Juif strict au regard du don de la Loi, tombé de la grâce de Iahvé sur son peuple ?

L'inconvénient véritablement grave de cette manie du scrupule, c'est qu'elle met sur la même ligne, en pratique, les menues négligences qui n'offensent que la casuistique et les manquements sérieux à la *Thora* ; le fanatisme s'échauffe et s'enflamme aussi bien au sujet des unes qu'à propos des autres. Ne pas porter les *zizith* (les κράσπεδα de l'Évangile), houppes ou franges de laine, au bas du manteau, ou ne pas placer la *mesusa*, petite boîte qui contient copie de *Deutéronome* (6, 4-9 et 11, 13-21) sur le montant droit de sa porte, ou ne pas s'attacher les *tephillim* (les φυλακτήρια, de *Mt.*, 23, 5) au bras et sur le front avant la prière (2), c'est, pour le bon Juif, manquer à un devoir presque autant que s'il oubliait de prier. Et pourtant l'oraison tient grand place dans la journée de l'homme pieux (3), puisqu'il lui faut 1° réciter le *schéma* (4) le matin, à midi et le soir, les *Schémoné-Esré* (5), les bénédic-

(1) Schürer s'est appliqué surtout à étudier les scrupules relatifs à l'observance du sabbat (**LXXV**, II, 470 et suiv.) et ceux qui touchent à la pureté légale, d'après le traité *Kelim* (478 et suiv.).

(2) Ce sont des bandelettes de peau dont l'une ceint le front et l'autre s'enroule sept fois autour de l'avant-bras gauche La première soutient une petite boîte où sont enfermés des morceaux de parchemin qui portent trois textes : *Ex.*, 13, 1-10 ; *Deut.*, 6, 4-9 et *Deut.*, 11, 13-21ᵃ. La seconde est fixée à un morceau de parchemin où sont répétés les mêmes versets.

(3) **LXXV**, II, 186 et suiv.

(4) *Schema* = *Écoute* : c'est le premier mot d'une prière constituée par la combinaison de *Deut.*, 6, 4-9 ; 11, 13-21 et *Nomb.*, 15, 37-41. — Cf. **CCXCIX**. 162 et suiv., et **CCLXXIX**, I, 291 et suiv.

(5) *Le Schémoné-Esré* = *les dix-huit Bénédictions*. Cf. **CCXCIX**, 164 et suiv. ; **LI**, 466 traduit le texte établi par G. Dalman ; **CCLXXIX**, I, 292 ; II, 212. — O. Holtzmann, dans son introduction à la traduction de la

tions des repas, les formules qui l'associent au double sacrifice journalier du Temple, et, 2° prendre part aux prières qui se font à la synagogue.

Maintenant, nous devons bien prendre garde de ne pas confondre des raffinements de casuistes et des scrupules de scribes avec la pratique usuelle et commune. C'est pour avoir trop oublié l'origine de la *Mischna* que l'on a souvent exagéré l'ankylose de la religion juive dans le formalisme raidi d'un légalisme implacable. Il n'est pas besoin de pousser très loin l'enquête, je le répète, pour découvrir une réalité assez différente et connaître que les discussions de l'École, tout comme les rigueurs de l'observance vers lesquelles incline la Synagogue, ne figurent qu'un des aspects de la vie religieuse juive.

Dès qu'on y prête attention, on aperçoit nombre de représentations religieuses qui ne tiennent pas par un lien très visible à la *Thora*, ni même au reste du Livre saint, mais qui, pourtant, paraissent de grande importance dans la pratique. On rencontre leurs traces et les attestations qui les précisent, surtout dans les écrits dits *deutérocanoniques* et dans les *Apocryphes* (1). Aussi bien, l'étude scientifique qui a été faite d'elles jusqu'ici demeure-t-elle encore assez loin de ce qu'on pourrait souhaiter, parce que les chercheurs se sont trop complaisamment arrêtés aux idées, qui souvent ne représentent rien de plus que des considérations théoriques, et pas assez aux réalités, moins faciles à saisir dans leur complexité (2). Trop longtemps aussi, et trop souvent, ils se sont quelque

Mischna, a contesté que la formule du *Schema* fût usitée au temps de Jésus. Il place son entrée dans l'usage palestinien vers 40-50 ; le *Schémoné-Esré* serait postérieur à 70, des environs de 100 probablement. Il y a pourtant lieu de croire que ces deux prières existaient avant de se fixer, ou qu'au moins leur place dans les *heures* du juif pieux était occupée par une équivalence.

(1) H. CHARLES, *The Book of Enoch*², Clarendon Press, 1912, est précédé d'une introduction de 112 p., riche de faits et d'idées sur la question qui nous occupe.

(2) XLVII, I, XVI.

peu laissé abuser encore par la prétendue originalité close que l'on prêtait naguère au judaïsme. R. Dussaud remarque justement qu'à mesure que nous apprenons à mieux connaître le vieil Orient, il nous apparaît que le trésor d'idées morales dont on a fait longtemps l'apanage exclusif du peuple juif, était le bien commun des vieilles civilisations orientales (1). Ce qui est vrai pour le Haut-Judaïsme, spécialement visé par l'auteur, l'est aussi pour le Bas-Judaïsme qui nous intéresse ici.

(1) CCLVI, 283.

LIVRE II

LES NOUVEAUTÉS ET LES INFLUENCES ÉTRANGÈRES

CHAPITRE PREMIER

L'ORIGINE DES NOUVEAUTÉS — DIEU ET SES HYPOSTASES

Il était déjà reconnu, au temps où écrivait Michel Nicolas — voilà trois quarts de siècle, — que des nouveautés s'étaient introduites dans le judaïsme traditionnel depuis le temps de l'Exil. Nouveautés, disait-on, sorties d'une transformation lente, d'une évolution interne de la vieille religion et dont les *Targumim* et le *Midrasch* révélaient l'activité. On admettait même, mais difficilement et à la dernière extrémité, que quelques influences étrangères se fussent d'aventure exercées sur Israël. On les amenuisait le plus possible, les réduisant à l'état de suggestions inconscientes, presque aussi insaisissables pour nous que pour les Juifs qui les avaient subies (1). Et l'on dénonçait comme les principales de ces nouveautés introduites dans le judaïsme courant — on disait le *judaïsme populaire* — par voie haggadique, les spéculations sur la

(1) Tel est, en effet, le point de vue de Michel Nicolas dans ses *Doctrines religieuses* ; c'est encore celui d'Albert Réville (Cf. CCCII, I, 152 et suiv.), et, au total, celui de Schürer, malgré l'ampleur et les nuances de son érudition.

nature divine, sur le rôle des *anges bons et mauvais*, sur la *vie future* et ses rémunérations, sur l'*attente messianique*.

Les choses nous font aujourd'hui l'effet d'être plus compliquées et leur point de départ nous paraît moins évident.

I

L'origine des nouveautés.

Personne d'entre les critiques libéraux ne conteste que le judaïsme ait évolué en lui-même, et par le simple jeu de sa durée, encore que la seule idée d'une pareille altération de la religion révélée au peuple élu contrarie grandement les traditionnalistes. Il est trop clair que le iahvisme, à la fois facteur et fonction de la vie juive, devait se modifier avec les besoins et les aspirations de la société qui l'avait engendré. Par exemple, il était devenu impossible, au temps de Jésus, de se représenter Iahvé exactement comme on le faisait sous le règne de David. Mais ce travail spontané, interne et, si je puis ainsi dire, *autogène*, n'est pas le principe de toutes les *nouveautés* que l'historien découvre en Israël aux approches de l'ère chrétienne. Il faut assurément tenir compte d'abord de l'action des scribes, lesquels, s'imaginant, de très bonne foi, consolider, expliquer, éclaircir la tradition, l'ont en réalité altérée, et quelquefois profondément. L'effort des *Targumim* pour se débarrasser de l'insupportable anthropomorphisme des vieux récits bibliques, nous offre un cas typique de ces *mises au point* qui modernisaient les croyances du passé. Il faut encore prêter grande attention à l'action populaire, dont l'instinct est de pousser au premier plan les représentations qui satisfont ses passions et *répondent à ses besoins*, tels l'espérance messianique, le merveilleux et le miracle, la démonologie. Tout cela, sans l'intervention de la poussée d'en bas,

aurait peut-être végété stérilement. Il faut enfin poser la question des influences étrangères.

Question encore très débattue, certainement, mais qui, aujourd'hui, ne peut plus être esquivée (1).

Longtemps donc, on n'a admis, en fait d'actions étrangères sur le judaïsme, que des *influences de périphérie* et toutes *tangentielles* (Wellhausen), ou bien ne portant que *sur des détails* (2), ou tardives, c'est-à-dire ne remontant pas plus haut que le début du IIe siècle de l'ère chrétienne. Il faut, je pense, accepter présentement la certitude d'influences plus anciennes, plus étendues et plus profondes. Pour mieux dire, la Palestine, placée, comme je l'ai rappelé, en un des points de passage et de rencontre les plus intéressants de l'Orient méditerranéen, a toujours été soumise à des influences multiples et diverses qui ont, tantôt successivement, tantôt plusieurs ensemble, retenti sur elle. Les documents les plus récents mis au jour montrent bien les influences exercées sur la Palestine antique par les Babyloniens, les Égyptiens, les Hittites et les Égéens. La conquête israélite ne les a pas fait disparaître et ne les a pas interrompues (3). *A priori*, et à moins que d'admettre sans discussion que la vie religieuse juive ait été un miracle permanent, on ne comprendrait guère que, soumise aux Égyptiens, aux Chaldéens, aux Perses, puis

(1) Bibliographie ap. **CCLXVI**, I, 44 et suiv. ; **CCLIII**, 302 et suiv. : **VIII**, 116-160 ; Gunkel, *Der Einfluss Babyloniens auf die israelitische Religion*. Göttingen, 1903 ; Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, VI, 1889 ; Bertholet, *Das religiongeschichtliche Problem des Spätjudentums*. Tübingen, 1909 ; Erik Stave, *Ueber den Einfluss des Parsismus auf das Judentum*. Giessen, 1920 ; sur cette dernière influence, cf. spécialement **CCLXXVIII**, II. 59 et suiv. ; **CCLXXIV**, spécialement 3e partie, ch. II ; **CCLXXI** ; **LXVII**, 227 et suiv., 273 et suiv., 304 et suiv. ; **LI**, 388 et suiv. (thèse de l'inexistence des influences).

(2) Par exemple les sept yeux placés sur la pierre que Iahvé est censé sculpter (*Zach.*, 3, 9) ; le *Satan* de *Job*, des *Chroniques*, de *Zacharie* et de l'*Ecclésiastique* : Nicolas (**CCLXXX**) reconnaissait dès 1860 une influence perse dans cette représentation.

(3) Cf. **CCLXXIV**, 19-36.

aux Grecs, Lagides ou Séleucides, enfin aux Romains hellénisés, donc à des hommes de culture et de religion très affirmées (1), d'autre part, entourée de peuplades de même race que ses habitants ou de race analogue, enfin demeurée en rapports constants avec les Juifs répandus dans tout l'Orient méditerranéen (2), la Palestine eût pu s'isoler absolument dans ses croyances propres et se garder des infiltrations et contaminations. A simple lecture des Prophètes, cette hypothèse singulière s'élimine d'elle-même.

Pour préciser par un exemple, on s'expliquerait mal que le iahvisme eût pu subir impunément un séjour de trois générations en Mésopotamie, dans l'ombre de cette Babylone dont la spéculation a exercé une action si puissante et si durable sur tout le monde asiate et hellénique, et qui, au surplus, a déjà marqué de son sceau la rédaction des premiers chapitres de la *Genèse*.

On ne comprendrait pas davantage que l'espèce d'encerclement de la Terre Sainte par des villes hellénisées, dans les temps qui suivirent la conquête macédonienne (3), n'eût été d'aucune conséquence pour l'esprit palestinien. Il y aurait là un prodige historique digne de faire pendant à celui que j'ai supposé il y a un instant. En vérité, si l'on a, tant d'années durant, refusé de voir et de confesser les faits, c'est bien parce que la présomption de tels miracles dominait la représentation consacrée de l'histoire du judaïsme — et du christianisme (4).

(1) La religion perse, tout particulièrement, s'est montrée très active pour étendre son influence dans la ligne des conquêtes Achéménides Cf. **CCLXXVIII**, II, 86.

(2) **CCLIII**, 432 et suiv., insiste sur la source d'influences étrangères que représente la *Diaspora*.

(3) On en trouvera le relevé dans **LXXV**, I, 188 et suiv. ; Nielsen (**CCXCVIII**, 31 et suiv. ; 389 et suiv.) a justement insisté sur cette action de l'hellénisme qui commence dès le IIIe siècle avant Jésus-Christ et s'exerce surtout *in einer Vergeistigung der Göttergestalten*. La transposition en araméen de termes commerciaux grecs est un argument en faveur de l'influence grecque : **CCLXXII**, 270 et suiv.

(4) Le P. Lagrange soutient encore que ce que nous appelons les nouveautés, pour autant qu'elles sont nouvelles, s'expliquent par des révélations complémentaires de Dieu.

Et quand est venu le moment où la foi au miracle trouvait moins d'adhérents, l'hypnose qu'elle avait engendrée est demeurée, qui représentait le judaïsme comme une religion si profondément, si essentiellement différente de toutes les autres — le christianisme excepté, bien entendu — qu'il ne pouvait vraiment éprouver pour elles que répulsion et mépris. On oubliait que les plus actifs des emprunts qu'il s'était trouvé en situation de faire à l'ambiance étrangère pouvaient ne pas avoir été volontaires ni même conscients. Une religion, comme un individu, ne se défend bien que lorsqu'elle a pleine connaissance et vision nette du péril qui la menace. On oubliait encore qu'une religion ne vit qu'en évoluant et qu'elle n'évolue qu'en empruntant, au milieu où elle est installée, les éléments d'accroissement qui lui sont nécessaires ; on ne fait pas avec rien de la chair et du sang.

En fait, il est certain que, dès avant l'Exil, la civilisation juive, dont la religion constituait la partie centrale, ne pouvait être regardée comme une plante autochtone (1), mais qu'elle avait emprunté jusqu'à ses éléments constitutifs essentiels au fonds commun de l'Orient sémitique (2). Je n'ai pas à insister ici sur l'émoi légitime mis naguère au camp des conservateurs, par la découverte de tablettes babyloniennes fort antérieures à la composition de la *Genèse*, et qui racontaient la création du monde et le déluge suivant une représentation si analogue à celle du récit biblique, qu'elle a toute chance de l'avoir déterminé. La remise au jour du code d'Hammourabi, à Suse, par la mission Morgan, en 1901 et 1902, et l'étude de sa relation avec la Loi dite de Moïse, n'ont pas été, pour la tradition orthodoxe, moins inquiétantes. Ces antiques documents ont

(1) **CCLVI**, 283 ; cf. **CCCVIII**, 190.

(2) Sur ce point d'importance, cf. L.-W. King, *Legends of Babylon and Egypt in relation to Hebrew Tradition*. Londres, 1918 ; G. A. Barton, *Archaeology and the Bible*. Philadelphie, 1916, qui s'efforce, dans ses conclusions, d'amenuiser les constatations que les textes l'ont obligé de faire d'abord **XLV**.

au moins prouvé définitivement que le prétendu isolement de l'ancien judaïsme n'était qu'une légende et qu'il ne fallait pas prendre pour de l'histoire les inventions intéressées et les constructions fantaisistes des prêtres qui ont organisé la *Thora* de la Restauration.

De même, dans le Bas-Judaïsme ne manquent pas les éléments religieux réellement étrangers au iahvisme ancien (1). On y rencontre une cosmologie, une angélologie, une démonologie, une mythologie, une eschatologie qui évoquent Babylone, l'Iran, même l'Égypte. Nicolas (2) acceptait déjà de reconnaître l'influence mazdéenne sur la démonologie, l'angélologie et, dans une certaine mesure, sur l'apocalyptique ; mais il croyait que la religion proprement israélite contenait des germes de tout cela, qui se seraient peut-être développés, d'ailleurs, sans l'influence iranienne autrement qu'ils n'ont fait avec elle. Ce pourrait bien revenir à dire que le judaïsme participait de la nature de son ambiance. On y trouve aussi tout un ensemble de spéculations sur Dieu, sur l'âme et son immortalité, qui font songer à la pensée grecque. Tendances divergentes, courants de sens opposé, qu'il n'est pas toujours aisé de distinguer les uns des autres, d'analyser, de classer en éléments identifiables; mais réalités très visibles et dont l'examen le plus superficiel accuse la souveraine importance dans la vie religieuse des Juifs (3). Peu nous importe de savoir si cette capacité d'emprunt du judaïsme est pour lui une faiblesse ou une force ; il nous suffit de constater que c'est un fait. Ce qui le rend si difficile à expliquer, c'est que, selon toute apparence, ce sont déjà des syncrétismes assez compliqués qui ont agi sur l'Israël restauré. Je ne me lasserai pas de répéter que le syncrétisme est la forme religieuse en faveur dans le monde hellénistique et dans tout le monde asiate, dans tout l'Orient, dont la croyance juive a pu recevoir quelque impression.

(1) **CCLXXIV**, 248 et suiv. — (2) **CCLXXX**.
(3) **CCCVIII**, 190-191 ; **CCLXVI**, I, 44 ; **CCLXV**, 34 ; **CCLV**, 92.

Durant la période grecque et romaine de l'histoire juive, les influences de la Mésopotamie et de l'Iran continuent leur action parce que les Palestiniens restent en relations avec les groupes juifs demeurés aux bords de l'Euphrate ; mais c'est alors principalement le mouvement, à la fois culturel et religieux, conditionné par l'hellénisme qui agit sur le judaïsme et l'entraîne. Dès que les Juifs cherchent à commercer autour de leur pays, il leur faut apprendre le grec puisque, sur toutes les faces de la Palestine, ils rencontrent des villes helléniques ou hellénisées. Et avec les mots, comme sur leur véhicule naturel, arrivent les idées, les concepts, les usages, les modes. La philosophie grecque témoigne dès l'abord d'une telle supériorité *intellectuelle*, j'entends qu'elle offre au Juif curieux des choses de l'esprit tellement plus de ressources que la pensée de chez lui, qu'elle fait vite valoir sa séduction (1). Et, parallèlement à la pensée grecque, c'est toute la culture de l'hellénisme, élargi aux limites du monde méditerranéen, qui tend à s'implanter en Palestine ; c'est l'éducation intellectuelle des écoles, l'éducation physique des gymnases; c'est jusqu'à la mode dans le vêtement, le goût des distractions distinguées de la littérature et du théâtre. Influence de surface encore, mais qui agit sur les esprits les plus ouverts et les plus actifs, sur ceux des hommes que leur condition rend le plus indépendants. Nul doute qu'après un peu de temps, l'action s'exerce en profondeur, parce que l'exemple des grands est contagieux et parce que le fait de *gréciser* portait en lui-même ses avantages et sa récompense. Certainement, si Antiochus Épiphane ne s'était pas, mal à propos, montré si pressé et n'avait voulu brusquer le mouvement d'hellénisation de ses Juifs, il n'en aurait pas été pour la Palestine autrement que pour l'Égypte et la Syrie : un syncrétisme à la fois religieux et culturel commençait à se former

(1) **LXXV**, I, 189 et suiv. ; Th. Reinach, *L'hellénisation du monde antique : l'hellénisme en Syrie*, 1914, 347 et suiv. ; **CCLXXIV**, 256 et suiv

auquel le soulèvement macchabéen a coupé court, mais qui aurait habillé à la grecque le culte et la croyance d'Israël (1). Les *Hassidim*, les piétistes, qui résistaient à la contagion, seraient demeurés une secte. Ce ne fut que l'impatience imprudemment manifestée par le Séleucide, qui fit, de ces gens-là, les représentants attitrés du vrai iahvisme, et, sous leur influence, avec une réaction nationaliste énergique, une sorte de repliement du iahvisme sur lui-même se réalisa (2). Ainsi l'hellénisation proprement dite de la religion juive se trouva manquée et même le judaïsme officiel se fortifia en anti-hellénisme ; mais les influences hellénisantes qui s'étaient exercées jusqu'à la rupture et qui, ouvertement, avaient conquis un nombre appréciable de Juifs, particulièrement dans les familles aristocratiques, ne laissèrent point de se prolonger dans leurs effets. Ce ne fut pas seulement sur des groupements excentriques comme ceux des esséniens (3) que leur action persista. Certainement un sentiment de défiance, méprisante ou haineuse, à l'égard des païens, s'implanta solidement au cœur de la nation juive, en réaction de la peur que la tyrannie d'Antiochus avait faite aux hommes pieux. De cette défiance et de ses compléments, le livre d'*Esther* et celui de *Judith* témoignent très clairement, comme aussi le second livre des *Macchabées* ; mais elle s'opposa plus efficacement à l'accueil des personnes qu'à l'invasion des idées.

Il ne nous est pas toujours facile de repérer exactement la passerelle qu'a empruntée telle ou telle de ces influences pour pénétrer en Israël : celle de la *superstition populaire*, ou celle de la *majoration rabbinique*, ou celle du *laxisme aristocratique* qui avait atteint l'aristocratie sacerdotale elle-même, à l'époque de la domination séleucide. Les trois voies ont été

(1) Bon exposé dans EDWYN BEVAN, *Jerusalem under the High Priests*, Londres, 1904.

(2) **CCLII**, 149 et suiv., 208 et suiv.

(3) Sur ce point particulier, cf. **CCLVIII**, 60 et suiv.

fréquentées. Du reste, nous avons moins de peine à dire en quoi consistent ces nouveautés et à les classer, qu'à fixer rigoureusement leurs origines et leur mode d'acquisition· Considérées d'ensemble, elles se répartissent assez bien en deux grands groupes, dont l'un intéresse Dieu et l'Homme, l'autre le monde et, plus spécialement, la destinée d'Israël dans le monde.

II

Dieu et ses hypostases.

La première constatation qui s'impose touchant la représentation post-exilienne de Dieu (1), c'est celle de l'*unicité* de l'Être Suprême : *Dieu seul est Dieu*, et le paganisme avec ses divinités multiples, *qui n'existent pas*, se perd dans une folie sans remède. Cette conviction représente une acquisition d'importance, car il ne faut pas oublier que le monothéisme, encore considéré si souvent de nos jours comme le postulat essentiel du judaïsme et son bien propre, n'était nullement assuré en Israël avant l'Exil, car jusqu'alors peuple et rois n'étaient vraiment pas persuadés que Iahvé fût le seul Dieu dans l'univers. Les Prophètes avaient cherché à tirer avantage des infidélités idolâtriques qu'engendrait cette déplorable hésitation et ceux de l'Exil, tout spécialement, les avaient représentées comme la cause profonde des infortunes nationales.

Les fidèles de Iahvé les plus solides, les Prophètes eux-

(1) On trouvera les indications bibliographiques essentielles et les références aux textes dans **CCLII**, 359 et dans Couard, *Die religiösen und sittlichen Anschauungen der alttestamentlichen Apocryphen und Pseudepigraphen*, 1907. Cf. également **LXXV**, Index au mot *Gott*; **CCLIII**, 302 et suiv. ; **LXVII**, 259, 290 et suiv. ; **CCLXXII**, 288 et suiv. — On se reportera, pour compléter et préciser ce que je dis ici trop vite, à la p. 270 et suiv. et 362 et suiv. du volume précédent

mêmes, ne s'étaient jamais posé beaucoup de questions sur la nature, l'être, les attributs de leur Dieu. Il n'était guère possible que semblable incuriosité prévalût encore dans l'école des scribes et que leur rage de raisonner épargnât l'Être divin. Il se constitua donc, à coups de raisonnements, hors du plan du sentiment et de l'imagination où avaient construit les Prophètes, *une véritable théodicée.* Elle n'est certes pas d'apparence très cohérente parce qu'elle n'arrive pas à éliminer les vestiges de la religion des Prophètes, qui subsistent même dans les écoles et qui se montrent encore bien plus vivaces dans le peuple, difficilement accessible à la dialectique des rabbins. C'est pourquoi Dieu se présente réellement sous deux aspects, et nous ne devons négliger ni l'un ni l'autre.

Considéré du premier, celui du raisonnement et de la spéculation rabbiniques, Iahvé se sublimise et se spiritualise totalement (1); il tend à éliminer de sa personne toute trace d'anthropomorphisme. J'ai déjà signalé l'effort des *Targumim* dans le même sens. Le *Siracide* (*Eccles.*, 43, 27) exprime bien le sentiment auquel conduit toute cette réflexion : « *Nous pourrions dire beaucoup et nous ne l'atteindrions pas; pour résumer notre discours : il est tout.* » Les noms que l'on donne à Dieu habituellement cherchent à exprimer cette idée d'élévation inaccessible, de sublimité vertigineuse que l'on attache à la représentation de son Être. On dit le *Dieu des Cieux* ou le *Ciel*, le *Souverain*, le *Très-Haut*, le *Tout-Puissant*, le *Seigneur* (*Elohim* ou *Adonaï*), ou tous équivalents du même ordre (2). Nous avons donc l'impression que c'est le Dieu sublime de la philosophie grecque, le Dieu culminant au-dessus du monde, qui se substitue au vieux Dieu national séant au milieu de

(1) **CCLII**, 363 et suiv.
(2) **CCLII**, 372. Textes rassemblés dans **CCLXXXII**, 220 et notes, et dans **CCLIII**, 312 et suiv. Cf. **CCLXXIX**, II, 201 et s., le chap. intitulé : *The Father in Heaven.*

son peuple. Entendons-nous bien : sublimisation n'est pas abstraction et jamais la présence de Iahvé n'a été, plus qu'en ce temps-là, sentie, comme une réalité vivante. On lui prodigue les noms sublimes, mais on n'ose plus lui donner son propre nom, parce que ce serait, en une manière, le limiter et aussi supposer qu'on le connaît, qu'on possède de lui une représentation plus ou moins adéquate, hypothèses devenues également inadmissibles et inconcevables (1). Pour un bon Juif, prononcer le *Nom d'après ses lettres* est devenu une apostasie véritable, qui équivaut à rejeter le joug de la *Thora* et à renier la circoncision : on dit le *Ciel*, le *Nom*, le *Lieu*, le *Très-Haut*, le *Vivant*, l'*Éternel*, le *Miséricordieux*, le *Béni*, etc. (2). Mais, dans le même temps, il devient impossible d'admettre que Dieu ait pu prendre un contact quelconque avec le monde matériel, fût-ce seulement pour le créer. En conséquence, s'élabore une théorie des intermédiaires, des *hypostases*, qui sont les ouvriers ou les suppléants de Dieu dans son œuvre de créateur et de recteur du monde : l'*Esprit de Dieu* (*rouach Elohim*), la *Parole* (*Memra*), la *Présence* (*Schechina*; proprement l'*Habitation*), la *Gloire* (*Jekara* = Δόξα), la *Sagesse* (*Hokma*) (3). Ces hypostases sont, du reste,

(1) O. Holtzmann, dans son Introduction à la traduction de la *Mischna*, dit que le nom divin *Iaho*, *Ia*, est, dans l'usage privé, prononcé bien longtemps après qu'il est officiellement interdit de le faire retentir hors du Temple. C'est, en effet, probable et l'usage magique qui est fait de ce nom contribue sans doute à prolonger son emploi pratique (Cf. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*², Paris, 1919, 133, qui donne des exemples et des textes sur la foi des Palestiniens en la puissance magique de ce nom). **CCLIII**, 349. remarque que le nom de Iahvé devient une sorte d'hypostase qui a sa force propre : cette conception est courante dans le Psautier. La règle rabbinique et l'usage admis n'en demeurent pas moins strictement prohibitifs : le nom divin ne doit être prononcé que dans le Temple par le prêtre qui donne la bénédiction au peuple. Après la ruine du Temple, il ne doit plus être prononcé du tout. Il convient toutefois de remarquer qu'Aquila, au temps d'Hadrien, l'emploie encore dans sa traduction au lieu de *Kyrios* = *Adonaï*, mais il ne transcrit pas en grec le tétragramme hébreu. Cf. F.-C. Burkitt. ap. **IV**, p. xii.

(2) **LI**, 457 et suiv.

(3) **CCXCVI**, 55 ; **CCLXVI**, I, 68 ; **CCLIII**, 314 et suiv., 342 et suiv. ; **CCCV**, II, 302 et suiv.

presque aussi difficiles à définir que Dieu lui-même et elles se trouvent bien de rester quelque peu dans l'indécision et le vague, car elles « *sont précisément destinées à éviter les notions claires* » (Lagrange). On se demande si elles représentent des personnes véritables ou de simples abstractions. Les deux à la fois, sans doute ; ou bien elles se situent entre les deux, conception qui a moins de sens pour nous que pour les hommes qui l'ont jugée acceptable (1). La pensée de ces hommes-là n'avait point les besoins de rigueur et de précision de la nôtre : elle cherchait à échapper à une difficulté, celle que supposait l'activité au matériel d'un Dieu représenté comme indéfinissable ; elle n'a pas voulu voir que le moyen qu'elle trouvait pour écarter cette représentation indécente, et qu'elle empruntait en même temps aux suggestions de sa foi monothéiste et à son affirmation de la souveraineté absolue de Dieu, la jetait dans une complication singulièrement redoutable. Le christianisme, qui la retrouvera, s'y débattra longtemps et n'en sortira que par l'équivoque secours du dogme de la Trinité.

Le début de la *Genèse* (1, 2) : « ... *et l'Esprit de Dieu se mouvait au-dessus des eaux* », donnait à la *Rouach Elohim* un titre entre tous considérable à l'existence hypostatique (2). Cependant, le mot *rouach*, qui veut dire souffle (ἄνεμος, *animus*), consolidait plutôt la notion d'une manifestation de la *dynamis* divine, accordant la grâce de son aide à qui la méritait, que celle d'une personnification plus ou moins distincte de Dieu lui-même. Une telle personnification était pourtant possible dans la ligne de l'Écriture, car *I Rois*, 22, 21, nous montre un *esprit* qui vient offrir à Iahvé de

(1) CCLIII, 313 et suiv. ; CCLII, 394. Lagrange, LI, 436 et suiv., s'efforce de prouver qu'il ne s'agit pas de *personnes*, ni même d'*hypostases*, mais simplement de manières d'exprimer Dieu, de circonlocutions goûtées du rabbinisme. C'est une vue certainement trop étroite.

(2) Sur l'histoire du concept, cf. CCLIII, 347 et suiv., qui donne les textes principaux et les références.

leurrer tous les prophètes d'Achab, roi d'Israël, afin qu'ils le lancent dans une entreprise où il périra. C'est pourquoi l'esprit de Iahvé nous apparaît comme une personne en *Isaïe*, 63, 10 : « *Mais eux furent rebelles et ils ont attristé son esprit saint et il se changea pour eux en ennemi.* » La *rouach hakkodès* a, sous le nom de τὸ ἅγιον πνεῦμα ou τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον = le *Saint Esprit* ou l'*Esprit saint*, un bel avenir devant elle; mais le mot *Pneuma* gardera, si je puis dire, une fluidité qui rendra quelquefois bien malaisée la fixation de son sens exact, j'entends la nature de la représentation qu'il prétend exprimer dans tel cas particulier. Le mot *rouach* connaissait déjà par lui-même quelque chose de cet inconvénient (1).

On discute sur l'origine et la nature de la *Parole* ou *Verbe* (le *Memra*) de Dieu (2), appelée à tenir une telle place dans la théologie chrétienne, sous le nom de *Logos*. Les uns soutiennent que nous sommes en présence, tout simplement, d'un produit naturel de la pensée juive et ils citent plusieurs textes où ils jugent que la Parole fait figure de véritable hypostase (3). Telle n'est pas mon impression, et il me semble que ces divers passages ne disent rien de plus que ceci : « *Iahvé parle et sa parole est efficace.* » D'autres soutiennent que cette notion de la Parole nous met au contact d'un des points où l'on peut sentir l'influence de la spéculation grecque, sous sa forme platonicienne et sous la stoïcienne, à la fois. C'est possible et, pour ma part, je croirais volontiers à cette influence, encore qu'elle soit difficile à prouver (4). Elle a dû s'exercer sans que les docteurs juifs eussent conscience de

(1) **CCLXVI**, I, 71 et suiv.

(2) **CCLII**, 395 ; **CCLIII**, 347 ; cf. **CCCV**, II, 302-333 : *Exkurs über den Memra Iahves.*

(3) *Is.*, 55, 11, qui fait de la Parole l'ouvrière de Dieu. *Ps.* 33, 6 : *Par la parole de Iahvé les cieux ont été faits. Ps.* 147, 15 : *Sa parole court avec vitesse.*

(4) Nicolas, **CCLXXX**, 205, professe que c'est *impossible* : il exagère ; Lagrange (**LI**, 452) soutient qu'aucune doctrine ne s'attache à l'expression en Palestine : elle n'y est rien de plus qu'une manière de désigner Dieu sans prononcer le nom divin. C'est trop absolu.

son action ; elle leur a apporté, sous une forme banalisée dans le monde grec, la solution du problème qui les arrêtait : laisser à Dieu l'initiative de la création de l'univers et de la disposition de la matière, sans le compromettre directement dans aucune des deux opérations. Il n'était pas besoin d'avoir fait des études de philosophie grecque pour avoir entendu parler du Logos avec une précision suffisante.

Dans le *Talmud*, c'est la *Schechina* qui remplace la *Parole* en son rôle d'intermédiaire entre Dieu et le monde; mais, déjà dans le *Targum* d'Onkelos et dans celui de Jonathan, la *Schechina* se substitue à Iahvé lui-même dans les occasions où il y a péril d'anthropomorphisme, et cette substitution s'explique ainsi d'elle-même (1).

En réalité, la seule de ces abstractions divinisées qui semble avoir atteint à une personnification véritable, au moins dans la pratique, c'est la *Sagesse* (2). Créée par Dieu avant toutes choses, elle habite avec lui éternellement et s'est répandue dans toutes les œuvres divines. Le chapitre premier de la *Sagesse de Jésus, fils de Sirach* (l'*Ecclésiastique*) nous explique tout cela très bien et ajoute que la Sagesse se plaît particulièrement à fixer sa demeure au milieu du peuple d'Israël et dans le Temple de Sion (3). En un sens, elle est la *Thora* elle-même. Il ne paraît pas probable que cette notion de la Sagesse soit arrivée à une précision plus nette que les autres représentations hypostatiques que je viens de rappeler, mais elle a tenu une place beaucoup plus grande qu'elles dans la pensée juive du temps de Jésus : le livre de la *Sagesse*, dit de Salomon, suffit à en témoigner. Elle est capable de les absorber toutes. Nous aurons à constater son influence sur Philon, puis sur saint Paul, sur l'auteur du *IVe Évangile*

(1) CCLXXX, 156.
(2) CCLII, 394 ; CCLIII, 342 et suiv. Les textes sont rassemblés dans CCLXXXII, 222.
(3) *Sirac.*, 24, qui est un éloge de la Sagesse. Cf. notamment les versets 1, 8, 10, 11 et 12.

et, plus généralement, sur tout le christianisme antique.

Ce que nous avons considéré jusqu'à présent, c'est ce que je pourrais appeler *la face intellectuelle de Dieu*, celle qui correspond à la religion *raisonnée* des scribes et, sans doute, à la contamination plus ou moins profonde de leur pensée par les influences grecques, directes par la Syrie hellénisée, indirectes par la colonie juive d'Alexandrie. Mais Dieu a encore une autre face : c'est celle qui correspond à la religion du cœur, à cette religion selon l'esprit des Prophètes, dont j'ai marqué la persistance en Israël, jusqu'au temps du plein épanouissement du légalisme, chez les docteurs eux-mêmes et dans la Synagogue. Elle est plus vivante encore dans le peuple des simples.

Sans nier que Dieu soit le Très-Haut, placé hors des atteintes de toute définition humaine, sans nier non plus qu'il soit le Juge redoutable que Jésus lui-même ne méconnaîtra ni n'affaiblira, les Juifs continuent à se le représenter comme une personne très précise. Il restait pour eux le grand acteur de leur histoire, le Maître et le Roi de leur peuple, et cela non pas par figure, mais réellement et immédiatement. La toute récente épopée des Macchabées n'avait-elle pas rendu sensibles cette présence et cette action de Iahvé ? Certes, le rabbin peut se demander si c'est bien Dieu qui, de sa personne, a opéré le miracle salutaire, ou s'il a délégué à l'ouvrage sa Sagesse, sa Parole ou sa Présence ; le simple fidèle juif ne s'en demande pas tant et son cœur — celui du rabbin aussi, du reste — s'emplit d'une immense gratitude pour Iahvé qui s'est montré, plus que Dieu juste, Dieu de grâce et de pitié, vrai *Père* pour son peuple.

Cette idée de la *paternité de Dieu* sur laquelle Jésus, d'après la tradition évangélique, a si fortement insisté, sur laquelle il aurait fondé véritablement la relation normale entre l'homme et Dieu, au point qu'on a pensé y voir le trait le plus original de son enseignement, il ne l'a pas inventée : il l'a trouvée

vivante dans les milieux dévots qui l'ont formé (1). Ce n'est pas elle que l'Ancien Testament pousse au premier plan de sa théodicée, assurément ; ce n'est pas non plus sur elle que l'enseignement des *sopherim* met d'abord l'accent. Pourtant elle n'était inconnue ni au Livre (2), ni à l'École (3) et elle animait la poésie religieuse, ainsi qu'en témoignent, par exemple, le Psautier et les *Psaumes de Salomon.* Sans doute c'est d'Israël en général qu'il s'agit dans les textes que je viens de citer, c'est lui qui est le fils de Dieu par excellence; mais, durant toute la période post-exilienne, il est admis également que l'homme pieux est tout spécialement le *fils de Dieu.* Il n'est pas inutile de le remarquer lorsqu'on cherche à s'expliquer la levée de Jésus et le tout premier mouvement chrétien (4).

A qui lit des textes comme les deux que voici :

a. Qui ai-je dans les cieux en dehors de toi ?
En dehors de toi je ne désire rien sur la terre.
Ma chair et mon cœur peuvent être anéantis,
Dieu est le rocher de mon cœur, mon refuge à jamais.
(Ps. 73, 25 et suiv.)

(1) **CCLXXIX**, II, 202 et suiv., qui donne de nombreux textes.

(2) Les *Pirké Aboth*, 3, 5, rappellent *Deutér.*, 14, 1 : *Vous êtes les fils de Iahvé votre Dieu. 2 Sam.*, 7, 14 : *Je serai pour lui un père et il sera pour moi un fils*, dit Iahvé en parlant de David.— Cf. *Jérém.*, 2, 27; 3, 4 ; *Malachie*, 1, 6, qui juxtapose les deux sentiments du juif pieux à l'égard de Iahvé : *Un homme honore son père et un serviteur son maître. Or, si je suis père, où est l'honneur qui m'appartient ? Et si je suis Seigneur, ou est la crainte qui m'est due ?* Cf. encore *Ps.* 89, 26-27 : *Je mettrai la mer sous sa main et les fleuves sous sa droite; lui m'appellera mon père, mon Dieu, mon rocher, mon Sauveur.* — *Is.*, 1, 2 ; 45, 11 ; 63, 8, 16.

(3) Les *Pirké Aboth*, 5, 20, mettent dans la bouche de Jehuda ben Tema — à la vérité tardif, car il prend place dans la seconde moitié du IIe siècle de notre ère — les paroles suivantes : *Sois fort comme un léopard et rapide comme un aigle et léger comme un cerf et courageux comme un lion, pour faire la volonté de ton père qui est dans les cieux.* Je ne vois aucune raison de croire à une contamination chrétienne.

(4) **CCLXVII**, I, 401 et suiv, remarque que cette idée de la paternité de Dieu n'est pas d'abord présentée par les chrétiens comme appartenant en propre à Jésus.

b. Comme une biche qui brâme
Après les eaux courantes,
Ainsi mon âme soupire
Après toi, ô Dieu. (Ps. 42, 2.)

il semble que les déclarations évangéliques sur l'amour de Dieu et la confiance en Dieu soient beaucoup plus juives qu'elles ne le paraissent quand on les compare aux scrupules retournés en tous sens par la subtilité des *sopherim*. En n'attribuant pas au propre de Jésus cette représentation de Iahvé qui se reflète dans les *Psaumes*, les premiers chrétiens montraient un sens de la réalité bien plus juste que beaucoup de modernes. « *Dieu conçu immédiatement comme Père, voilà toute la théologie de Jésus* », a écrit Renan (1) ; c'est aussi celle de maint Juif pieux aux approches de l'ère chrétienne. L'invocation au *Père qui est dans les cieux* est devenue courante (2). Il ne s'agit pas proprement de lui faire exprimer une conception nouvelle de Dieu, mais plutôt une attitude nouvelle de la piété, qui insiste sur un des éléments anciens de cette conception et le met au premier plan dans la prière (3).

Je n'ai rien dit encore des discussions qui se sont engagées autour du problème des *sources* de ces hypostases diverses où l'on a cru reconnaître des influences de tous les voisins d'Israël. Ces influences, il est difficile de prouver matériellement leur réalité, parce que les contacts directs, qui seuls les dénonceraient avec certitude, échappent le plus souvent à nos investigations. Évidemment, c'est l'idée générale de la sublimisation de Dieu qui a, si je puis dire, engendré les hypostases en cause ; mais cette idée elle-même n'est point

(1) **CCCI**, 76.
(2) **LI**, 461, convient que c'est là *un des traits les plus admirables du judaïsme rabbinique*. Du reste, il ne faut voir dans l'expression qu'une *métaphore*, une *suppléance*, comme le *Ciel*, le *Lieu*, le *Nom*. C'est ce qu'accordera difficilement qui aura lu les textes sans parti pris.
(3) **CCLXXIX**, II, 211.

proprement juive. Il paraît à tout le moins vraisemblable que le moyen employé pour la concilier avec la nécessité de maintenir Dieu dans le réel et au contact du monde, soit de même origine qu'elle-même. D'autre part, les hypostases divines rappellent vraiment trop celles que les penseurs de la Grèce et les métaphysiciens de la Perse ont imaginées, pour ne leur avoir rien dû. Les spéculations des Perses sur les *Amesha Spentas* : les *Saints immortels* (1), les ont conduits à des représentations comme celle de *Spenta Armaiti = la Sainte Révérence*, qui ressemble à la *Sagesse*, et celle de *Spenta Mainyu* = le *Saint Esprit* qui pourrait bien avoir exercé son action sur la *Rouach* (2), à l'égal de la *Sophia* et du *Logos* des Grecs. Une consolidation de cette vraisemblance ressort de la certitude de l'influence perse au regard de la démonologie et de l'angélologie et là, du moins, nous saisissons sur le fait la prise de contact.

(1) A. Pettazzoni, *La religione di Zarathustra nella storia religiosa dell' Iran*. Bologne, s. d. Cf. l'index aux mots *Ameshaspenta, Spenta Armatay, Spenta Mainyu* ; Huart, *La Perse antique*, 1925, l'index aux mêmes mots. Söderblom, *Manuel d'hist. des relig.*, 1925, p. 370 de la traduction française.

(2) Volz, *Der Geist Gottes*. Tübingen, 1910, 175 et suiv.

CHAPITRE II

ANGES ET DÉMONS

I

Les anges.

Les anges ont précédé les démons dans la foi juive (1) L'ancienne religion d'Israël admettait que Iahvé eût des serviteurs célestes qui l'entouraient et exécutaient ses ordres. Ces *Beni-Elohim* tiennent quelque place dans les textes. La *Genèse* (6, 1 et suiv.) nous dit de quelques-uns d'entre eux qu'ayant trouvé les filles des hommes belles, ils s'unirent à elles et engendrèrent des géants. *Isaïe* (6, 2) nous parle des Séraphins aux six ailes qui volent au-dessus du trône de Dieu en chantant sa gloire. Et en *I Rois* (22, 19) c'est « *toute l'armée du ciel* » que le Voyant, Michée, aperçoit rangée à la droite et à la gauche de Iahvé séant sur son trône.

Cependant, on fait aisément le compte des occasions où ces anges paraissent dans les documents anciens. Ce n'est qu'au

(1) *Bibliographie.* — **CCLII**, 374 et suiv. ; **CCLXXXII**, 224 et suiv. **LXXV**, l'Index au mot *Engel* ; **CCLXVI**, I, 57 et suiv. ; **EB**, art. *Engel* **CCLIII**, 320 et suiv. ; **LXII**, **LXVII**, 280 et suiv. ; **CCLXXIX**, I, 401 et suiv

temps de l'Exil qu'ils élargissent leur place et précisent leurs fonctions dans la croyance israélite. Ils répondent à ce même besoin d'intermédiaires entre Dieu et l'homme auquel nous avons déjà vu se rapporter les hypostases. Il est remarquable, par exemple, que, chez les prophètes de l'Exil et de l'âge suivant, ce sont les anges qui jouent le rôle d'intermédiaires (1) et d'interprètes de la prophétie (2).

Dès que nos Juifs se mirent à réfléchir au sujet de ces anges, ils les installèrent dans la fonction d'agents généraux de Iahvé pour tous les cas où le Seigneur se sentait en humeur de manifester une volonté ou un désir. Ils les multiplièrent donc, les spécialisèrent et les disposèrent sur les degrés d'une hiérarchie, après avoir précisé leur personne et fixé leurs noms. En d'autres termes, ils se les représentèrent à l'image de l'immense corps des serviteurs d'un monarque oriental. du roi de Perse, par exemple. Un passage de *Daniel* (7, 10) nous donne quelque idée du pullulement auquel les anges atteignaient dans l'imagination des inspirés : « *Un fleuve de feu coulait, sortant de devant lui ; mille milliers le servaient et une myriade de myriades se tenaient debout devant lui.* » Ce qui veut dire qu'ils sont tant que le chiffre le plus énorme suffit à peine à donner idée de leur multitude. Les *douze légions d'anges* dont, selon *Mt.* (26, 53), Jésus aurait reçu le secours s'il l'avait demandé à Dieu, répondent aussi à la conviction que les anges sont innombrables. Les Apocryphes de l'Ancien Testament les aperçoivent partout dans le monde (3).

Ils feraient figure d'indescriptible cohue si on ne les organisait en classes et catégories, dont chacune possède ses attributions particulières. C'est même là ce qu'il y a de vraiment nouveau dans l'angélologie post-exilienne et il faut bien admettre que ce nouveau vient du mazdéisme. L'armée

(1) *Ezéch.*, 9, 2 et suiv.
(2) *Ezéch.*, 40, 3 et suiv. ; 43, 6 et suiv. ; *Zach.*, 1, 8 ; 2, 1 et suiv. ; etc. textes nombreux en *Dan.* : 4, 13 ; 7, 16 ; 8, 13, etc.
(3) Références ap. CCLII, 374.

des anges a donc ses chefs : quatre selon les uns, sept selon les autres (1) : nous les nommons les *archanges*. Le chiffre sept a tendance à primer l'autre et peut-être n'est-ce pas seulement en raison de sa valeur mystique particulière : n'oublions pas que, d'après le *Livre d'Esther*, il y a *sept* eunuques qui servent devant le trône du roi de Perse et *sept* princes « *qui voient la face du roi* » (2). Naturellement, ces archanges ont reçu des noms, dont les plus connus sont ceux de *Raphaël*, *Gabriel* et *Micaël* (3). Ce dernier paraît faire figure et fonction de prince des anges. Au-dessous de l'état-major, les troupes hiérarchisées en *Kerubim*, *Seraphim*, *Ophannim* et répartis en une série de classes dont les noms expriment la *force*, la *puissance*, l'*action*, et que nous connaissons spécialement sous leur forme grecque : ce sont les *Puissances*, les *Dominations*, les *Trônes*, etc. (4).

Ces anges, chacun dans les limites de sa dignité, sont les serviteurs, les messagers de Dieu et comme les organes de sa volonté. Les archanges et les anges des catégories supérieures constituent sa garde et sa cour, les agents de son culte céleste ses musiciens, ses familiers : ils ressemblent donc bien à l'entourage d'un opulent monarque terrestre. Les autres anges assurent les communications entre Dieu et le monde et spécialement entre Dieu et les hommes. Ils transmettent aux fils d'Adam les révélations divines. Inversement ils portent les prières d'en bas jusqu'au trône de Dieu et, à l'occasion,

(1) Sur le nombre de 4 : *Livre des Jubiles*, 1, 27 et 29 ; 2, 1 et 3, etc. ; *Test. des douze Patriarches* : *Test. Levi*, 3 ; *Test. Juda*, 25 ; *Hénoch*, 9, 1 ; 40, 2, etc. — Cf. *Apocal.*, 4, 6 : les quatre animaux ailés. — Sur le nombre de 7 : *Tobie* 12, 15 ; *Hénoch*, 81, 5 ; 90, 21 ; *Test. des douze Patr.* : *Test. Levi*, 8. Cf. *Apocal* 1, 4, les sept esprits qui sont devant le trône de Dieu ; 1, 20 ; 3, 1 ; 4, 5 ; 8, 2

(2) *Esth.*, 1, 10 et 14.

(3) Ce sont ceux que nous donnent *Tobie* et *Daniel*. Les Apocryphes ajoutent Phanuel, Uriel, Raguel, Sariel ou Sarakael. Sur leur personne et leurs fonctions, cf. **CCLII**, 376 et 381 et suiv.

(4) Ἀρχαί, κυριότητες, ἐξουσίαι, δυνάμεις, θρόνοι. Les épîtres paulinienne en font souvent mention : *Rom.*, 8, 38 ; *1 Cor.*, 15, 24 ; *Col.*, 1, 16 ; 2, 10 et 15, etc.

ils intercèdent pour la terre. En conséquence, ils ont reçu le soin de veiller sur les hommes. *D'abord*, sur les groupes constitués dans l'humanité : chaque peuple a son ange, qui est son protecteur et son patron. Il peut même arriver que ces anges nationaux se battent entre eux pour le compte de leurs protégés (1), tels les dieux d'Homère devant Troie. C'est qu'en réalité ils ont pris la place des dieux particuliers de chaque peuple, bien connus de l'antique iahvisme, et ils répondent au vieil instinct de polythéisme dont, nonobstant les affirmations du plus rigoureux monothéisme, le peuple juif ne s'est pas encore tout à fait débarrassé (2). *En second lieu*, les anges veillent sur les individus et la notion de l'*ange gardien* découle naturellement de l'idée que le propre de certains de ces esprits est de garder et de veiller (3).

En ce monde, les anges ne prennent pas soin que de l'homme; ils s'occupent de tout l'ensemble de la nature, des phénomènes essentiels, des éléments, des saisons. Le *Livre des Jubilés* (4), par exemple, nous montre Dieu créant aux premiers jours '*ange de l'esprit du feu*, l'*ange de l'esprit du vent*, l'*ange de l'esprit des nuages de ténèbres*, et *de la neige* et *de la grêle*, et *de la gelée*, et *du tonnerre*, et *de l'éclair*, et les *anges de l'esprit du froid et du chaud*, et *de l'hiver* et *du printemps*. L'*Apocalypse* (7, 1) nous montre les anges des vents dans l'exercice de leurs fonctions : ils retiennent les quatre vents de la terre ; en 14, 18, nous voyons « *l'ange qui a pouvoir sur le feu* » ; en 16, 5, nous entendons « *l'ange des eaux* » ; en 19, 17-18, nous apparaît « *un ange debout dans le soleil* » qui rassemble les oiseaux de proie « *en vue du grand festin de Dieu, pour manger la chair des rois* ». *Hénoch* (65, 5) nous parle de l'ange préposé à la source qui produit le plomb et l'étain (5).

(1) *Dan.*, 10, 13 et suiv. — (2) Textes dans **CCLII**, 379 et suiv.
(3) Ces anges gardiens sont dits *vigilants* (ἄγγελοι ἐγρηγόροι). — Cf **CCLIII**, 322 et n. 2 ; 323 et suiv.
(4) Cf. **CCLXIX**, II, 41. — (5) **CCLIII**, 380 ; **CCLXVI**, I,

Il s'agit au fond, dans tous ces textes, d'une personnification et d'une *animation* — plutôt encore d'une *animisation* — des éléments, des forces de la nature et des saisons. C'est un souvenir de leur divinisation, un souvenir et une tentation que nous retrouverons particulièrement dans le milieu religieux où s'est formé, où a évolué, où a œuvré saint Paul (1). On tend, par exemple, à assimiler l'astre à son ange et l'opération peut mener assez loin : à la limite d'une conception *démonistique* et *dynamistique* de l'univers (2).

Tous ces anges-esprits de la nature ne doivent-ils rien à l'influence de la Grèce et de l'Égypte ? Je n'oserais pas le soutenir (3).

Dans ce qu'on peut appeler le *judaïsme orthodoxe*, il est entendu que les anges demeurent les serviteurs, les ouvriers les employés de Dieu, touchant les multiples nécessités du gouvernement de l'Univers. De même est-il admis que ces êtres surhumains, créatures tout comme les hommes, peuvent bien recevoir une certaine part aux secrets de Dieu, mais aussi qu'ils sont loin de les connaître tous et que le mystère des choses dernières leur échappe (4).

Il va de soi qu'il reste quelque incertitude dans la représentation qu'on cherche à se faire des anges : ils sont soustraits aux besoins qui pèsent sur les hommes ; l'immortalité leur est acquise ; ils rayonnent de la lumière divine qui les pénètre. Parfois on leur prête des ailes (5); mais on les imagine ordinairement sous la forme de jeunes hommes aux vêtements blancs et resplendissants : l'impression lumineuse est caracté-

(1) Voyez *1 Cor.*, 8, 5 : ὥσπερ εἰσὶν θεοὶ πολλοί et le rapport du rôle de *éléments du monde* (στοιχεῖα τοῦ κόσμου) ap. *Gal.*, 4, 3 et 9; *Col.*, 2, 8 et 20.

(2) **CCLII**, 381. Cf. Reitzenstein, *Poimandres*. Leipzig, 1904, 72.

(3) **CCLV**, 92 et suiv.

(4) Je rappelle que cette idée se trouve en *Mc.*, 13, 32, passage célèbre où il est dit que Dieu seul connaît « l'heure » et que, tout spécialement, le anges l'ignorent.

(5) *Hénoch*, 61, 1.

ristique et révélatrice de leur présence et c'est à juste titre qu'*Hénoch* (61, 12) les nomme des *esprits de lumière* (1).

II

Les démons.

On peut soutenir avec raison que si les influences de l'Iran, de l'Égypte et de la Grèce ont contribué à amplifier et à préciser l'angélologie juive, elles ne l'ont pas fondée, attendu qu'elle existait en puissance avant qu'elles-mêmes se manifestassent en Israël. Il est impossible de dire la même chose de la démonologie qui prend, dans le même temps, un développement presque illimité (2).

Dans l'ancien judaïsme, tel que nous pouvons l'apercevoir à travers les Livres Saints, il n'est pas question de puissances infernales ; *c'est un thème religieux qui n'existe pas.* Il est entendu que le mal, comme le bien, dérive de Dieu. Une difficulté considérable sort du *Lévitique* (16, 7-10), où il est dit à propos du cérémonial du jour de l'Expiation, qu'Aaron. ayant pris les deux boucs et les ayant placés à l'entrée de la tente de réunion, « *jettera le sort sur eux, un sort pour Iahvé et un sort pour Azazel* ». Il sacrifiera à Iahvé le bouc que le sort aura désigné et il lâchera l'autre dans le désert, « *pour Azazel* ». Qu'est-ce que cet Azazel ? On en a beaucoup discuté. Peut-être faut-il le considérer comme le prince des *seirim* = *boucs*, esprits du désert, auxquels des sacrifices étaient offerts

(1) En Orient, l'éclat de la lumière est un des attributs des manifestations divines : *deva*, en sanscrit, veut dire *brillant*. Cf. Max Muller, *Essai sur l'hist. des religions*[2] (traduct. française de G. Perrot), 1874, p. 33. — Sur la place de la lumière dans toutes les représentations surnaturelles et dans la terminologie mystique juive, cf. CCL, II, 169.

(2) CCLII, 385 et suiv. ; CCLXXXII, 227 et suiv. ; LXXV, Index *Engel* ; *Zauberei* ; EB, art. *Demons* ; CCLIII, 331 et suiv. ; CCLXXII, 290 et suiv.

dans la période pré-exilienne (1). S'il en était sûrement ainsi, la question se poserait de savoir si les versets en cause ne se sont pas introduits tardivement dans le *Lévitique*. Mais la qualité d'Azazel reste douteuse. Il est possible qu'au temps du Bas-Judaïsme on l'assimile à Satan ; ce n'est pas à cette assimilation qu'il doit son origine, laquelle doit procéder du folklore. Le *Targum de Pseudo-Jonathan* fait d'Azazel un endroit dans le désert, vue admise par beaucoup de commentateurs juifs. Je penche pour voir en cet Azazel l'esprit, le dieu du désert : s'il était originellement le Mauvais, son nom paraîtrait ailleurs dans le texte de la *Thora* et des *Nebim*. Le serpent de la *Genèse*, qui tient tant de place dans la mythologie et dans l'éthique du christianisme, n'en a trouvé aucune dans le judaïsme. Le récit de *Gen.*, 3, d'aspect folklorique, n'a, en fait, aucun rapport avec la légende du Mauvais, de l'Adversaire, et ce n'est pas le judaïsme ancien qui a identifié le Serpent au Diable (2).

Il convient de remarquer que dans le passage de *I Rois* (22, 19 et suiv.), que j'ai rapporté plus haut et où nous avons vu un esprit venir proposer à Iahvé de tromper les prophètes d'Achab en leur inspirant des mensonges, il s'agit d'un membre de l'armée céleste, d'un serviteur de Dieu et non pas d'un démon. Cependant, comme le mot qui le désigne porte l'article (*ha rouach = l'esprit*) il est permis de supposer qu'il s'agit d'un esprit déjà pourvu d'une fonction particulière, celle même à l'exercice de laquelle il se prépare dans la circonstance : mentir et faire du mal. Mais, au fond, l'idée des puissances du mal opposées, dans une lutte constante, aux puissances du bien, suppose celle du *dualisme*, qui n'est pas juive le moins du monde. Elle est

(1) EB, art. *Azazel* et *Satyrs*.
(2) CCLXXX, 240 et suiv. Cf. Frazer, *Folklore in the Old Testament*. Londres, 1919, I, chap. II, 45 et suiv. — C'est seulement en *Apoc.*, 12, 9, que le diable se confond avec l'antique serpent qui égare le monde entier.

mazdéenne ; plus même, elle est le fondement du mazdéisme zoroastrien.

Quand *Satan* apparaît au livre de *Job* (1, 6 et suiv. ; 2, 1 et suiv.), il n'est pas encore un démon. Il se range parmi les fils de Dieu qui entourent le trône céleste, et c'est avec l'autorisation de Iahvé qu'il éprouve Job. Il est l'*Adversaire* — le texte porte aussi l'article : *ha Satan* — peut-être l'*Adversaire* en général, mais plus probablement celui de Job, en la circonstance ; *en tout cas, pas celui de Dieu.* Et il ne semble pas encore très différent de l'esprit de *I Rois* (22, 21), que nous venons de rencontrer : il joue le rôle de l'*ange de Iahvé* (*meleach Iahvé*) quand il est l'instrument de la colère divine (1).

Mais, dès lors, se marque la tendance à personnifier hors de Dieu la volonté de faire le mal, qui, d'abord incorporée à sa puissance, finit par s'exclure de son caractère. Il semble naturel de rapporter le mal à des esprits mauvais, de leur donner un chef et de les concevoir comme une armée opposée à celle de Dieu. Et comme le mal se manifeste plus souvent et plus visiblement dans le monde que le bien, on comprend que cette démonologie ait fini par tenir beaucoup plus de place dans la croyance juive que l'angélologie. C'est précisément ce qui se produit au temps de Jésus, où le peuple devine les Mauvais partout, leur attribue tous les accidents de la vie, les maladies et spécialement, sous la rubrique de *possessions*, toutes les maladies nerveuses. Josèphe fait aux démons une large place dans ses écrits et ils en tiennent une plus considérable encore dans ses préoccupations (2). Les Apocryphes de l'Ancien Testament sont également pleins d'une démonologie à la vérité confuse et, pour nous, bien difficile à débrouiller, mais qui prouve au moins qu'elle occupait grandement l'esprit des Juifs vers le début de l'ère chrétienne.

(1) Par exemple en *Nombres*, 22, 22 et 32. *Meleach* = ἄγγελος = *messager*.
(2) Il sait d'ailleurs comment se débarrasser d'eux : *B. J.*, 6, 3. — Cf. **CCLXXX**, 249.

C'est dans *Hénoch* (6, 2 et suiv.) que paraît, pour la première fois, à notre connaissance, l'idée que *les démons sont des anges déchus*. Le récit de leur chute s'appuie évidemment sur le texte de la *Genèse* (6, 2-4), où il est question de l'union des *Beni-Elohim* avec les filles des hommes. Ce texte, interprété ici dans un sens nouveau, prétend noter la déchéance des esprits qui se sont laissé séduire par la chair périssable. Les démons (*sedim*) seraient donc dans le principe des *fils de Dieu* qui auraient mal tourné, de mauvais fils. Il est d'ailleurs probable que, quelquefois, on explique autrement leurs origines et que l'influence des *daimones* grecs, par exemple, a compliqué leur histoire (1) ; mais il n'importe ici.

On scrute le nombre de ces esprits malfaisants. *Hénoch* (6, 5) savait qu'ils étaient, dans le principe, deux cents, et qu'ils se rangeaient par groupes de dix, sous l'autorité d'un chef suprême (6, 7) ; mais ils procréent de nombreux enfants et bientôt ils pullulent, autant et plus que les anges. Leur chef est *Satan*, ou *Beliar*, ou *Massema*, ou *Sammaël*, ou *Malkira*, ou *Baalzebub*, ou *Azazel* : il reste sur ce point beaucoup d'incertitude (2). Leur *royaume* est celui du mal et de l'injustice ; pourtant, les hommes leur doivent plus d'un enseignement précieux : l'art de travailler les métaux et de fabriquer les armes, celui de se parer, les règles et la pratique de la magie sous toutes ses formes (3), c'est-à-dire les artifices qui contrefont l'œuvre de Dieu et contrarient sa volonté.

Satan, c'est alors l'Adversaire de Dieu et, dans le monde,

(1) E. HOMMEL a soutenu, par exemple (*Der Name und die Sagen des Jordan...*, ap. *Journal of the Society of Oriental Research*, XI, 3-4, oct. 1927, p. 192), que le mythe de la chute de Satan-Lucifer, *astre brillant, fils de l'aurore* (*Is.*, 14, 12), c'est-à-dire étoile du matin, s'apparente à la légende phénicienne, reprise par les Grecs, de Phaeton-Eridanos, qui tomba du ciel dans la région de l'Hermon. C'est une hypothèse. Il n'est pas sûr qu'elle trouve confirmation dans le fait qu'*Hénoch*, 6, 6 et suiv., place l'aventure des anges déchus dans la même région.

(2) **CCLII**, 389.

(3) Références ap. **CCLII**, 387.

son armée fait front contre les troupes célestes. Les Apocryphes voient en lui le principe du mal, le Péché personnifié et, par suite, le Tentateur, l'Ennemi du bien dans l'homme, le prince des ténèbres qui s'oppose au Dieu de lumière (1). Ce qui le rend particulièrement dangereux, c'est le pouvoir qu'il a de se transfigurer, de prendre des apparences trompeuses, de se cacher, par exemple, sous la figure des dieux des Gentils. C'est lui qui est le père de la mort, car c'est lui qui, en disposant Ève à ses desseins, a causé la désobéissance d'Adam, par quoi s'est rompue l'intention première de Dieu et s'est perdu le don d'immortalité qu'elle accordait à l'homme. La *Sagesse* (2, 23 et suiv.) nous révèle ce mystère d'horreur : « *Dieu a créé l'homme pour l'immortalité et l'a fait à sa propre image ; mais la jalousie du diable a fait entrer la mort dans le monde...* » Et voilà comment l'infortuné serpent de la *Genèse* est devenu le Très-Bas.

En réalité, la croyance d'Israël aboutit à un véritable *dualisme* (2) ; elle oppose le principe du mal à celui du bien, la puissance des ténèbres à celle de la lumière, dans une lutte constante. Partout Satan se dresse devant Dieu comme son *contradicteur* et proprement son *contraire* (ἀντικείμενος), tel Angra-Mainyu devant Ahura-Mazda, dans la représentation mazdéenne. Sur la terre et dans ce monde des hommes, c'est, en fait, Satan qui règne (3). Dès le début de l'humanité, il a déposé dans le cœur d'Adam une semence de mal, qui continue de fructifier parmi les fils de l'Ancêtre (4). Assurément, ses victimes disposent, pour se défendre contre lui, de recettes efficaces, celles qui constituent l'*exorcisme*, mais il faut les connaître et les appliquer à propos. Les hommes qui en

(1) Cette opposition de φῶς et de σκότος est particulièrement bien marquée dans le *Test. des douze Patriarches*. Cf. **CCLIII**, 334.

(2) **CCLXXVIII**, II, 95 ; 106.

(3) *Jn.*, 12, 31 ; 14, 30 : ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου. *2 Cor.*, 4, 4 : ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου.

(4) *IV Esdr.*, 4, 27 et suiv. ; 14, 20.

détiennent le profitable secret y gagnent considération et trouvent un fréquent emploi de leur science vers le temps de Jésus (1). Autant que nous en pouvons juger — ne serait-ce que par les textes évangéliques — c'est par l'ordre prononcé *d'autorité* et par la menace qu'on vient à bout des Mauvais : on leur annonce, de la part de Dieu ou d'un ange puissant. un châtiment exemplaire s'ils ne s'éloignent sur l'heure (2). Le nom d'un patriarche ou celui de Salomon, monarque réputé expert dans la connaissance de la science salutaire, sont également d'un bon usage. Aussi bien faut-il commencer par savoir à quel démon on a affaire : il en est qui sont plus tenaces que d'autres et plus résistants ; on ne se débarrasse de chacun d'eux que lorsque, l'ayant identifié, on lui applique la formule qui lui convient en propre. Il existait probablement des recueils de bonnes recettes, des manuels opératoires à l'usage des exorcistes, et l'on soupçonne l'existence d'une littérature spéciale assez considérable qui suffirait toute seule à attester l'importance de cette diablerie dans le judaïsme des jours proches de celui de Jésus (3).

D'ailleurs, si les démons tourmentent les hommes et font figure de maîtres du monde, leur pouvoir et leur règne auront une fin. Un jour viendra où Dieu, établissant pour jamais son autorité immédiate sur la création et les créatures, anéantira la puissance du mal et des Mauvais. Quand sera tout proche *le Royaume qui vient*, la domination de Satan connaîtra une période d'exaltation magnifique, mais cette heure de triomphe sera promptement suivie d'un total effondrement (4).

(1) *Mt.*, 12, 27, nous laisse entendre que c'est là une spécialité des pharisiens. C'est une accusation lancée contre des adversaires plus qu'un renseignement d'histoire.

(2) Cf. *Jérém.*, 10, 11 : *Voici comment vous leur parlerez : les dieux qui n'ont pas fait le ciel et la terre seront exterminés de la terre et de dessous le ciel.* Ce verset est en araméen au milieu du texte hébreu ; il représente, je pense, un fragment de formule d'exorcisme.

(3) **CCLII**, 392 ; **LXXV**, III, 418 et suiv.

(4) Références ap. **CCLII**, 393.

Or, de tout cet immense drame qui se déroule dans le temps et se terminera au seuil de l'éternité divine du Royaume, nous trouvons la représentation dans le mazdéisme : c'est du mazdéisme qu'il est venu. Toute la démonologie juive dont je viens de parler est, dans son ensemble et pour l'essentiel, le résultat d'une contamination subie pendant la domination perse. Les éléments grecs, considérables dans la démonologie judéo-alexandrine (1), restent accessoires en Palestine et n'intéressent que des détails. Il est très digne de remarque que le premier écrit juif qui nous donne un tableau instructif de la diablerie en Israël soit le roman de *Tobie* qui accuse des accointances étroites avec la Mésopotamie. Il ne l'est pas moins que l'affreux démon qui, dans ce livre, nous apparaît comme le meurtrier des sept successifs et infortunés maris de Sara, fille de Raguel (*Tob.*, 3, 7-8), se nomme *Asmodée.* Et Asmodée, c'est le parsi *Eshem-der* et le zend *Aêshma-daêva,* le démon de la concupiscence et le plus dangereux de tous les Mauvais, d'après l'*Avesta* (2). Nous nous trouvons là, pour ainsi dire, en face d'une des têtes de pont par lesquelles les influences mésopotamiennes et iraniennes ont atteint Israël (3).

Les croyances et les superstitions qu'elles y ont introduites, ou, du moins, largement développées, ont acquis, dans la pratique, une importance de premier plan. Les Palestiniens contemporains de Jésus vivent au milieu d'un peuple d'esprits bons ou mauvais ; ils les devinent et les sentent partout autour d'eux ; ils les aperçoivent souvent et, constamment, il connaissent les effets, favorables ou nuisibles, de leur activités Le *signe de Iahvé* sur un homme qui prétend parler au nom de Dieu et préparer ses voies, s'affirme par la familiarité avec les anges et, plus encore, par l'autorité sur les démons. «*Pouvoir sur tous les démons et don de guérir les maladies* »

(1) **CCLXXX**, 351 et suiv.
(2) Max Muller, *Essais sur l'hist. des relig.*², p. 208. Cf. **EB**, *Asmodeus*
(3) **CCLXXVIII**, II, 80.

(ἐξουσία ἐπὶ πάντα τὰ δαιμόνια καὶ νόσους θεραπεύειν), telle est la *dynamis*, la *capacité*, que Jésus est censé transmettre d'abord à ses Apôtres avant de les envoyer en mission (1). Sans doute, la croyance aux anges et démons rencontrait encore quelques sceptiques dans le pays, parmi les sadducéens, mais ce n'étaient pas ces gens-là qui jouissaient de la meilleure réputation de piété, ni qui disposaient de la plus solide influence sur le peuple. Quant à Jésus, il est certainement né, a grandi, a vécu au milieu d'un formidable tourbillon d'esprits adverses ; il a cru à leur existence et à leur activité : c'est là un des éléments essentiels de sa formation religieuse. Toute la vie du christianisme, à son tour, s'en ressentira, au point de reposer en dernière analyse sur cette croyance ; car, quoi de plus essentiel, pour le pragmatisme chrétien, que la hantise du perpétuel combat engagé dans le monde et dans l'homme, entre la puissance de Dieu et celle de Satan ? C'est par la constance de cette préoccupation que la religion, dont nous chercherons bientôt à expliquer la naissance, restera très juive.

(1) *Lc.*, 9, 1. La capacité de guérir n'est qu'un cas particulier du premier *charisme* (= don ou privilège venu de Dieu ou de l'Esprit), puisque toutes les maladies viennent des démons.

CHAPITRE III

L'HOMME, SA NATURE, SA DESTINÉE (1)

L'homme est l'enjeu principal de la bataille entre le Bien et le Mal. Les mauvais esprits le tourmentent et cherchent à se l'asservir, c'est-à-dire qu'ils le poussent aux œuvres détestables, au péché, tandis que les instructions divines de la *Thora*, fortifiées de la sagesse des Maîtres, valent pour le retenir dans le chemin du bien. Comment donc les Juifs se représentent-ils l'homme au temps de Jésus, sa nature, ses instincts, tant du point de vue de l'anthropologie que de celui de l'éthique ? Quelle idée — ou quelles idées — se font-ils de sa destinée jusqu'au delà de la mort ?

I

La nature de l'homme.

On lit en *Genèse*, 2, 7 : « *Iahvé Dieu forma l'homme avec de la terre qu'il tira du sol ; il souffla dans ses narines un souffle*

(1) **CCLII**, § 34 ; *Die Vorstellungen von Mensch und Sünde* et l'Index aux mots : *Auferstehung* et *Seele* ; **CCLXXX**, 360 et suiv. ; Charles, *A Critical History of the Doctrine of a future Life in Israel, in Judaism and in*

de vie et l'homme devint un être vivant. » D'où il résulte que l'homme se compose essentiellement d'un corps matériel et d'un élément immatériel qui constitue, peut-on dire, le principe de sa vie et procède directement de Dieu. Tel est le point de départ nécessaire de toute représentation juive de l'homme.

A ne considérer que son corps et les apparences de sa vie, cet homme n'est ni d'une autre origine ni d'une autre nature que les animaux. Ne lit-on pas en *Genèse*, 2, 19 : « *Alors Iahvé Dieu forma, avec de la terre, toutes les bêtes des champs et tous les oiseaux des cieux.* » Il n'est pas ajouté qu'il leur insuffla la vie dans les narines, mais ce n'est pas, je pense, trahir le rédacteur biblique, que de supposer cette opération. Elle était peut-être mentionnée dans le récit premier, mais il n'est pas surprenant qu'elle en ait disparu quand il a été entendu que c'était le souffle de Dieu qui avait donné à l'homme une dignité particulière et unique. Le nom du premier homme, *Adam*, marque son rapport avec la terre d'où il vient (*Adama = le sol cultivable*). De ce point de vue, il est d'abord *matière*, donc *chair*, et c'est souvent par ce nom, *la chair*, que le désignent les textes bibliques (1). C'est encore celui qu'il reçoit dans les écrits tardifs où nous puisons le principal de cet exposé (2). Et comme l'expression *toute chair* (*Gen.*, 6, 12 et suiv.) désigne souvent tous les êtres vivants du règne animal, c'est encore une raison de penser que, *dans son corps*, l'homme ne se distingue pas fondamentalement des animaux. Seulement, comme Iahvé les a tous amenés devant lui pour qu'il leur donne un nom (*Gen.*, 2, 19), il exerce sur eux une domination de droit, sinon de fait, car l'imposition du nom est le signe de la puissance dominatrice.

Christianity, 1899, et **EB**, art. *Eschatology*, du même ; **CCLIII**, 399 et suiv. ; **LXVII**, 317-322 ; 342-350.

(1) Références ap. **CCLXXXII**, 143.

(2) Textes ap. **CCLII**, 407. — On dit quelquefois *chair et sang* (*Hénoch*, 15, 4), expression qui se retrouve dans le Nouveau Testament : *Mt.*, 16, 17 ; *Gal.*, 1, 16 ; etc.

Il y a en Israël une évidente insistance à marquer fortement que l'homme est *terre*, *matière*, *chair* ; ne l'oublions pas, car c'est spécialement sur le monde matériel que règne Satan, et cet enfoncement de l'homme dans la *matière* l'éloigne de Dieu qui est *esprit*. Mais enfin, il a reçu le souffle divin qui a fait de lui *une âme vivante* (*nephesch chaïa*). Sans doute il faut entendre qu'il devient, par la volonté de Dieu, *un être vivant*; pourtant, l'expression insiste sur la nature immatérielle de ce principe de vie. D'ailleurs le mot *âme* ne convient à traduire *nephesch* qu'à la condition d'être allégé de toute la métaphysique dont les Grecs ont chargé leur *psyché* (ψυχή) et d'être ramené au sens d'*anima animans*. Par son radical, *nephesch* évoque l'idée de *respiration*. C'est, touchant la nature de l'homme, sur la définition et l'analyse de ce principe immatériel de vie que la pensée juive a le plus évolué et subi le plus profondément l'influence d'idées venues de l'étranger. On pouvait s'y attendre.

Il paraît bien certain que, sous le mot *nephesch*, les anciens Hébreux enfermaient le double sens de *source de la vie physique* et de *principe de la vie spirituelle*, donc qu'ils l'entendaient selon une certaine analogie avec la conception courante aujourd'hui, dans le populaire, de l'*âme*. Ils étaient *dichotomistes*. Il semble même qu'ils l'aient été aussi radicalement que possible, en imaginant dans l'homme deux hommes, l'un *corporel* et l'autre *spirituel*, pneumatique, encore que parfois visible, et qui constitue *le double* du premier (1). Normalement, ces deux êtres conjoints se comportent comme s'ils se confondaient et vivent dans un synchronisme complet, une identité parfaite et comme en symbiose ; mais il se rencontre des occasions où leur dédoublement se réalise. S'il est définitif, c'est la mort, du moins celle du corps ; mais il peut n'être que temporaire, comme dans l'extase et le ravissement,

(1) **LVI**, 43 et s.

où la *nephesch* s'évade momentanément hors de son enveloppe de matière. Ainsi Ézéchiel, durant que son corps demeure à Babylone, voyage dans la personne de son double et visite Jérusalem, sous la conduite d'un ange qui l'a enlevé par une mèche de ses cheveux (1). Ainsi, l'apôtre Paul sera ravi au troisième ciel sans savoir après si son corps a suivi son esprit dans l'ascension (*2 Cor.*, 12, 2-4).

Cette croyance au dédoublement de l'homme chez un vivant a pour effet d'incliner nos Juifs à imaginer que le principe de la vie physique ne se confond pas avec l'élément spirituel avec le double lui-même. Il ne faut, du reste, pas nous attendre au regard de ces notions à rencontrer la netteté, la précision, surtout l'invariabilité que nous exigerions aujourd'hui d'une doctrine psychologique ou anthropologique. Par exemple, il semble que vers le temps de Jésus, il soit assez fréquent que l'on se représente l'être humain sous un aspect *trichotomique*. On imagine qu'il est composé d'un *corps* (*basar*), d'une *âme* (*nephesch*) et d'un *esprit*, principe de vie (*rouach*) (2). La *rouach*, venue de Dieu, retourne à lui quand l'homme meurt et la *nephesch* descend dans le *schéol* (3).

En principe, c'est dans le sang que réside l'âme, c'est-à-dire la vie. « *Seulement vous ne mangerez pas la chair avec son âme* », est-il dit en *Genèse*, 9, 4, pour interdire de consommer le sang des animaux (4). C'est aussi dans le sang qu'habite le *double*. C'est pourquoi, en *Genèse*, 4, 10, Iahvé peut dire à Caïn : « *Qu'as-tu fait ? Écoute le cri du sang de ton frère, qui du sol,* (*monte*) *vers moi.* » Il ne s'agit pas d'une simple figure : le sang crie ; l'âme, le double de la victime, réclame vengeance (*Job*, 24, 12), à moins qu'on ne recouvre le sang versé avec de la terre, pour étouffer ses cris. « *O terre*, lisons-nous en

(1) *Ezéch.*, 8, 3 et suiv.
(2) Cette représentation est favorisée par le second récit de la création qui se lit en *Genèse*, 2, 7 ; 6, 17 ; 7, 15. Cf. *Ps.* 104, 29-30.
(3) EB, art. *Eschatology*, § 20. — (4) Cf. *Lévit.*, 17, 11 et 14.

Job, 16, 18, *ne couvre pas mon sang et que mes cris s'élèvent librement.* »

Il arrive que pour désigner le principe de la vie et, en même temps, l'organe de toutes les fonctions et affections de l'être spirituel dans l'homme, on emploie d'autres mots que *nephesch*. Par exemple *rouach*, l'*esprit*, le *souffle*, ou *neschemah*, qui veut dire proprement la *respiration*, l'*haleine*, ou encore *lêb* ou *lêbab*, le *cœur*. A la longue, il s'établit des nuances entre les emplois usuels de ces divers termes ; ce n'est pas le lieu de les étudier (1). Qu'il nous suffise de constater que, dans le langage courant, ces vocables de sens voisins s'opposent au *corps*, en tant qu'ils prétendent désigner le principe vital, source de toute vie affective et spirituelle que l'homme tient du souffle de Dieu. Il n'y a que dans la représentation *trichotomiste* que la distinction des éléments constitutifs de l'homme s'établit en trois termes : le *corps*, l'*âme* et le *souffle*. Elle n'est pas habituellement très nette.

L'être humain vivant est inconcevable aux Juifs hors de l'association des deux principes, le matériel et le spirituel : la vie que transmet la génération humaine est spécifiquement *double*. C'est-à-dire que, de même que Dieu a créé Adam, à son image, *être complet*, Adam, à son tour, engendre, à sa propre image, des enfants qui sont aussi des êtres complets. L'idée d'une préexistence de l'âme, celle d'une réserve d'âmes qui attendraient quelque part l'heure de s'unir à un corps, sont étrangères à l'ancien Israël. L'homme n'a pour lui d'intérêt que dans sa réalité vivante et totale : chair et âme.

Mais on comprend que les spéculations perses sur le bien et le mal, sur la distinction entre la *matière* mauvaise et l'*esprit* essentiellement bon, et que l'anthropologie grecque avec ses spéculations sur l'âme, indépendante dans sa destinée du corps qu'elle a habité, aient amené les Juifs à individualiser

(1) Textes ap. CCLXXXII, 145 et suiv.

plus nettement la *nephesch* et à la considérer comme le principe supérieur, vraiment divin et durable de l'homme. Ils n'avaient guère qu'à pousser et à préciser leurs propres idées pour en venir là. L'accord n'était certainement pas fait sur la question entre tous les Palestiniens au temps de Jésus, mais beaucoup acceptaient que l'âme, individualisée et considérée comme agent responsable de la vie morale, eût son existence indépendante et sa destinée propre. Josèphe nous dit (1), à propos des pharisiens : « *Ils ont la croyance qu'une force immortelle appartient aux âmes* (ἀθανατόν τε ἰσχὺν ταῖς ψυχαῖς) *et qu'il existe sous la terre des châtiments et des récompenses pour celles qui, dans cette vie, se sont attachées à la vertu ou aux vices, et que les unes sont tenues dans une prison perpétuelle, tandis que les autres ont la faculté de revenir à la vie.* » Ce dernier trait ne se rapporte pas, comme on pourrait le croire, à la métempsychose, mais bien à la résurrection (2). Ailleurs, le même auteur (3) nous apprend que, selon les pharisiens, les âmes de tous les morts reviendront dans un autre corps. En d'autres termes, elles demeurent l'élément durable de l'être après la disparition de sa chair et c'est autour d'elles — et pour elles — que cet être se reconstituera un jour par l'apport d'une chair nouvelle. Les âmes mauvaises resteront dans la géhenne. Du reste, Josèphe, encore, atteste (4) que les sadducéens ne partagent pas ces croyances, qu'ils nient la survivance des âmes et les rémunérations qu'elles recevraient dans l'au-delà de cette vie. Leur doctrine est que l'âme prend fin avec le corps (5).

(1) *Ant.*, 18, 1, 3.
(2) **CCLXXVII**, 255, *entrevoit* pourtant que la doctrine de la métempsychose est à la base de la croyance juive à la résurrection. Le judaïsme aurait entendu *comme un fait singulier qui se produira une fois pour toutes* en chaque homme, la loi perpétuelle et générale du retour des âmes à la vie dans des corps différents, telle que la pose la métempsychose. Ces vues ingénieuses ne dépassent pas l'hypothèse.
(3) *B. J.*, 2, 8, 14. — (4) *B. J.*, *loc. cit.*
(5) *Ant.*, 18, 1, 4. — Les textes néo-testamentaires nous donnent la même

Chez les esséniens, toujours au témoignage de Josèphe (1), la doctrine à la fois *persisante* et *grécisante* de l'âme se perfectionne et se précise : les âmes sont immortelles (τὰς δὲ ψυχὰς ἀθανάτους ἀεί) ; elles préexistaient au corps dans le plus subtil de l'éther (ἐκ τοῦ λεπτοτάτου φοιτώσας αἰθέρος). L'attrait de l'amour sensuel les a unies aux corps : elles y sont emprisonnées ; mais quand elles seront libérées des chaînes de la sensualité, elles remonteront joyeusement vers les hauteurs du ciel. A ce point de développement de la doctrine, l'âme apparaît vraiment comme l'élément intéressant et durable de l'homme, celui dont, en dernière analyse, *la destinée importe seule.*

Je répète qu'une telle idée n'était pas fondamentalement juive, mais le judaïsme pouvait l'accepter sans répugnance.

C'était un avantage considérable pour l'homme d'avoir été créé à l'image de Dieu (*Gen.*, 1, 26-27 ; 9, 6), et on a bien l'impression, en étudiant les récits de la Création, que les rédacteurs bibliques prennent souci de mettre en valeur la dignité particulière que lui vaut ce glorieux privilège. Il s'en trouve si hautement élevé au-dessus des autres créatures que Dieu est obligé de constater qu'Adam ne peut trouver parmi les animaux aucune aide qui lui convienne (*Gen.*, 2, 20). Et c'est pourquoi il crée la femme en la tirant de la substance de l'homme lui-même (*Gen.*, 2, 21 et suiv.). Personne ne conteste ni seulement ne discute la supériorité de l'homme sur les autres créatures ; personne ne nie que la Création ait été faite pour l'usage de l'homme (2) ; mais il est beaucoup moins facile de s'entendre sur ce que peut être la ressemblance de l'homme avec Dieu.

impression touchant les thèses des sadducéens. Cf. *Mc.*, 12, 18 ; *Mt.*, 22, 23, *Lc.*, 20, 27 ; *Act.*, 23, 8.

(1) *B. J.*, 2, 8, 11.

(2) *Sagesse*, 9, 1 et suiv. : *Toi qui as créé toutes choses par ta parole et formé l'homme par ta sagesse, afin qu'il dominât sur toutes les créatures.* Cf. 10, 12 ; *Ecclésiastique*, 17, 2 : *Il... l'a fait souverain de ce qui est sur la terre.*

« *Dieu a créé l'homme pour l'immortalité et l'a fait à sa propre image* », lisons-nous en *Sagesse*, 2, 23. Suivant cette explication, qui a toute chance d'avoir subi l'influence du spiritualisme grec, l'homme ressemblerait à Dieu en raison de l'immortalité accordée à son âme. Une autre explication de la flatteuse ressemblance pouvait se tirer de la domination de l'homme sur les animaux ; une autre encore de la possession de la pensée, de la connaissance et surtout du pouvoir de distinguer le bien et le mal (1), le tout supposé le propre de l'espèce humaine. Ces divers points de vue ne sont pas, d'ailleurs, exclusifs l'un de l'autre et les explications successives peuvent se totaliser : l'homme a reçu de Dieu des dons exceptionnels par rapport à ceux que détiennent les autres créatures, des dons vraiment divins, et c'est par ce privilège que s'affirme sa ressemblance avec son Créateur.

Cependant, à mesure que l'idée de Dieu se sublimise, celle de l'homme tend à s'humilier et l'opinion s'affermit que l'homme est voué fatalement au péché, que, selon l'expression de saint Paul, il habite *une chair de péché* (2) ; que, s'il a reçu le moyen de distinguer le bien et le mal, s'il possède la libre disposition théorique de sa volonté en faveur de l'un ou de l'autre, si même il porte en lui deux tendances (*yetzer*), deux impulsions de sens contraire (3), en fait ses passions orientent, presque malgré lui, son vouloir vers le mal. Le Siracide s'élève avec force contre l'excuse de la prédestination au mal : « *Ne dis pas : c'est de Dieu que vient mon péché ; car ce qu'il déteste, il ne le fait pas. Ne dis pas : c'est lui qui m'a induit en erreur, car il n'a pas besoin du pécheur* (4). » On peut croire que cette doctrine, favorable à l'irresponsabilité, trouvait des défenseurs au temps où écrivait Jésus fils de Sirach (5).

(1) *Ecclésiastique*, 17, 7 : *Il les a remplis de science et de pénétration et leur a fait connaître le bien et le mal.*
(2) Cf. *Rom.*, 7, 20, 23-25 ; 8, 1-4.
(3) **IX**, 94. — (4) *Ecclésiastique*, 15, 11-17. — (5) **CCLXXX**, 366 et suiv.

Josèphe prétend même que les pharisiens l'acceptaient, mais je ne suis pas sûr qu'il ait raison, parce qu'aucun autre texte ne l'appuie. Toutefois, s'il s'égare dans l'attribution de la thèse, il ne se trompe sans doute pas sur le fait qu'elle existe. Elle est le terme extrême et l'aboutissement logique de la constatation que note la *Sagesse* (4, 12) et qui paraît bien d'accord avec l'opinion courante : « *La fascination qu'exerce le vice obscurcit le bien, et l'ivresse du désir pervertit le cœur innocent.* » Pratiquement, on imagine que les esprits bons et mauvais hantent l'homme intérieur et s'y livrent bataille, et que les mauvais ont accoutumé de l'emporter (1).

C'est qu'au fond toute la descendance d'Adam subit les conséquences de la faute ancestrale (2). Il ne s'agit pas du péché originel tel que l'entend la théologie catholique, mais, en vérité, d'une sorte de *diathèse congénitale*, de prédisposition à pécher qui s'attache à l'être intime de tous les fils d'Adam. Aussi se demande-t-on anxieusement : « *Quel est celui des vivants qui n'a pas péché ?* » Et l'on se répond « *Aucun* », car nul n'est pur devant le Seigneur Iahvé (3). Et, à y réfléchir, il paraît qu'il eût mieux valu ne pas naître ou ressembler aux animaux qui ne craignent pas les conséquences de la mort (4).

Ce n'est qu'avec l'aide du secours divin, imploré d'un cœur fervent, que l'homme peut espérer se libérer du péché (5). Espoir fragile, d'ailleurs, car si la Loi offre à qui la possède un guide sûr vers le bien selon Dieu, il est difficile de la vraiment connaître et plus encore de la suivre. Combien peuvent se flatter de réussir dans l'entreprise (6) ? Rappelons-nous le célèbre passage de saint Paul (*Rom.*, 7, 7 et suiv.) qui nous montre le péché sortant de toutes parts de la Loi, en soi

(1) **CCLII**, 409. — (2) **CCLXXX**, 370 et suiv. ; **LXXV**, III, 228.
(3) *IV Esdr.*, 7, 46, 48 ; *Hén.*, 15, 4 ; *Apoc. Baruch*, 48, 42 et suiv.
(4) *IV Esdr.*, 8, 116-126. — (5) *Sagesse*, 7, 7.
(6) Tixeront, *Hist. des dogmes*. Paris, 1905, I, 39 et suiv., qui a le tort de s'appuyer trop exclusivement sur *IV Esdras*, en l'espèce suspect de hristianiser.

juste et sainte, mais qui multiplie, en les définissant, les occasions de pécher, pour le malheureux hors d'état de l'accomplir toute. Et Paul sentait bien que, malgré la Loi et presque à cause d'elle, il glissait irrémédiablement à la mort du péché, à la perdition. Je pense qu'un tel pessimisme n'était pas rare de son temps en Israël.

II

La destinée de l'homme (1).

Mais, la *perdition*, qu'est-ce à dire ? Ceci d'abord : que le Juif qui la redoutait ne bornait plus la destinée de l'homme à la vie en ce monde et qu'il comptait sur un lendemain de la mort, dans un au-delà qui lui serait accueillant ou funeste selon la conduite qu'il aurait tenue durant son existence terrestre. Cette idée-là n'est pas sortie tout entière et spontanément de la conscience d'Israël.

La croyance juive commune, rendue, d'ailleurs, presque nécessaire par le récit biblique de la création et de la chute d'Adam, c'était que, dans l'intention première de Dieu, l'homme ne devait connaître ni la misère, ni la souffrance, ni la mort (2). La faute d'Adam ou, plus exactement, l'initiative d'Ève, avait décidé Iahvé à changer son plan et introduit la mort dans le monde. « *C'est la femme qui a commencé à pécher*, dit le Siracide (25, 24), *et c'est à cause d'elle que nous mourons tous.* » L'homme chassé du Paradis ne peut plus manger de fruits de l'arbre de la vie : il meurt. Comment

(1) Cf. le précéd. vol., Livre III, chap., I § 2, sur la notion de *rémunération*.

(2) Pourtant, en *Gen.*, 3, 19, Dieu, qui est censé parler à Adam, semble lui présenter la mort comme une conséquence de son origine : sorti de la poussière, il doit retourner à la poussière. La conciliation se fait sur l'idée que la parfaite obéissance de l'homme pouvait l'élever au-dessus de sa nature. Et il y a des hommes qui ne sont pas morts, tels Hénoch et Élie (*Gen.*, 5,24 ; *II Rois*, 2).

réparer pareil dommage ? L'imagination israélite est demeurée très longtemps sans le savoir.

Les anciens Israélites (1), antérieurs à la constitution du iahvisme exprimé par la Bible, croyaient à la survie du *double*, soit dans la tombe, soit dans le *schéol*, ou, pour mieux dire, dans les deux à la fois, si bizarre que nous semble la contradiction (2). Du *schéol* lui-même, on ne se fait pas, même à l'époque du iahvisme biblique, une idée bien nette ni bien cohérente (3). On sait seulement qu'il est situé dans la terre, très profondément, tout près des fondations des montagnes, plus bas que les eaux de la mer. Et aussi on sait qu'il ne constitue pas un séjour agréable, du moins selon les goûts des hommes vivants. Voici, par exemple, ce qu'en dit *Job* (10, 20-22) : « *Mes jours ne sont-ils pas bien courts ? Qu'il me laisse donc respirer un instant avant que je m'en aille, pour ne plus revenir, dans la région des ténèbres et de l'ombre de la mort ; morne et sombre région, où règne l'ombre de la mort et le chaos, où le jour même est une profonde nuit.* » Séjour de la *nuit* et du *silence* : « *Si Iahvé ne me prêtait secours, bientôt mon âme habiterait le séjour du silence* », chante le Psalmiste (*Ps.* 94, 17) (4). Pays de la *poussière* : « *Et beaucoup de ceux qui dorment dans la poussière se réveilleront* », prophétise *Daniel* (12, 2). Parfois on imagine le *schéol* comme une vaste nécropole où chaque mort a sa tombe et où les tombes se groupent par nations autour de celles des rois (5). D'autres fois, on dirait plutôt une ville ou un palais fermé par des portes (6) — peut-être *les portes de la mort* qui, selon *Mt.*, 16, 18, ne prévaudront pas contre l'Église — et où chacun garde son rang social. Ne soyons pas trop sévères pour ces contradictions et divergences, car les idées de nos propres contemporains sur la survie du

(1) Sur les idées relatives à l'*autre vie* dans les religions sémitiques, bibliographie ap. **CCXCVIII**, 190, n. 2.
(2) **LVI**, l'Index, au mot *Schéol*. — (3) **LVI**, 205.
(4) Cf. *Ps.* 115, 17. — (5) *Ezéch.*, 32, 18-32 ; *Is.*, 14, 11.
(6) *Is.*, 38, 10 ; *Ps.* 9, 14 ; *Job*, 38, 17 ; *Sagesse*, 16, 13 ; *Ps. Salom.*, 16, 2.

mort dans sa tombe, sur l'immortalité de son âme, son double jugement, le particulier et le général, et sa résurrection, ne sont ni fortement liées, ni seulement aisées à concevoir en raison. Mais la raison n'a pas grand chose à faire dans ce domaine-là.

On ne sait pas, d'ailleurs, quand les Israélites ont eu l'idée du *schéol*. Elle a toutes chances de ne s'être imposée qu'après celle du séjour du double dans la tombe, mais il ne paraît pas probable qu'elle soit aussi récente qu'on l'a dit quelquefois (Marti, Gunkel) et ne date que du temps de l'établissement du iahvisme dans la terre de Canaan. On a soutenu (Gunkel) qu'elle venait de Babylone. Mais les Babyloniens ne sont pas seuls à avoir imaginé un pays des morts, et la ressemblance entre la représentation du *schéol* et celle de l'*aralou* babylonien, son équivalent, parce qu'elle s'accentue à mesure qu'on descend le cours du temps, prouve une influence du second sur le premier, non un rapport de dépendance à l'origine entre le premier et le second. D'autre part, la façon dont nos textes les plus anciens figurent le *schéol* semble en reporter l'image à une époque antérieure à la conquête de Canaan (1).

Quoi qu'il soit de ses origines, il est admis que le *schéol* n'intéresse pas Iahvé : le dieu ne connaît plus ceux qui sont descendus chez les morts et ils ne le connaissent plus (2). On suppose (3) qu'il en est ainsi parce que, dans les croyances anciennes, les morts sont eux-mêmes devenus des *elohim* : ils reçoivent un culte de leurs descendants et leur rendent divers services surnaturels, tels que de les favoriser d'oracles (4).

(1) **LVI**, 108 et suiv., qui donne les arguments et les textes sur toute la question.

(2) *Ps.* 115, 17 : *Ce ne sont pas les morts qui célèbrent Iahvé, ni aucun de ceux qui sont descendus au pays du silence.* — *Ps.* 88, 11 : *Est-ce pour les morts que tu fais des miracles ? Les ombres se lèvent-elles pour te louer ? Célèbre-t-on ta bonté dans le sépulcre, la fidélité dans le néant ?* — *Is.*, 38, 18 : *Ce n'est pas le schéol qui te louera, la mort qui te célébrera. Ceux qui sont descendus dans la fosse n'espèrent plus en ta fidélité.*

(3) **LVI**, 225.

(4) Lods, *Le culte des ancêtres dans l'antiquité hébraïque...* Paris, 1906.

C'est ainsi que les anciens peuples classiques ont conçu leur relation avec les ancêtres. Le *schéol* reste donc étranger à Iahvé et il n'y intervient qu'incidemment, par exemple pour en arracher ses ennemis qui tenteraient de s'y réfugier dans l'espoir d'échapper à sa vengeance (*Amos*, 9, 2) et on ne dit jamais qu'il a créé le *schéol* à l'origine du monde.

Le *schéol* ressemble donc assez à ce séjour morne et triste où Ulysse, descendu à la recherche de Tirésias, reçoit les lamentables confidences d'Achille. Mais il faut prendre garde que le iahvisme a modifié la notion ancienne du pays des morts, laquelle prêtait à la vie d'en bas une ressemblance assez grande avec l'existence terrestre, ou, du moins, la prolongeait dans ses traits les plus apparents. Par exemple, les distinctions sociales de ce monde humain se retrouvaient dans l'autre, ainsi que je l'ai dit, alors que Job, bon iahviste, célèbre l'égalité dans le néant du *schéol* : « *Là, les méchants cessent de s'agiter ; là ceux qui sont à bout de forces se reposent. Les captifs sont tous dans la paix ; ils n'entendent plus la voix de l'oppresseur. Grands et petits sont là et l'esclave est affranchi de son maître* » (*Job.*, 3, 17-19). C'est probablement parce qu'il a aboli le culte que les Hébreux rendaient aux morts avant lui que le iahvisme a, de la sorte, si je puis ainsi dire, stérilisé le *schéol* et réduit ses habitants à une survivance larvaire, chétive et presque sans souvenir. Telle est, en effet, leur condition normale d'après les textes bibliques les plus récents (1). N'a-t-on pas remarqué que le triomphe des grands Olympiens en Grèce a, pour une partie, détruit la religion qui s'attachait si fortement aux morts à l'époque mycénienne et, du même coup, confiné les ombres dans un état de demi-inconscience (2) ?

Les morts du *schéol* sont des *ombres* ; c'est le sens du mot *rephaïm*, par lequel on les désigne. Ils dorment : « *Ainsi l'homme*

(1) LVI, 214. — (2) Rohde, *Psyche*², 341.

se couche et ne se relève plus ; il ne se réveillera pas tant que subsistera le ciel ; il ne sortira pas de son sommeil » (*Job.*, 14, 12). La mort est, en effet, un sommeil éternel. « *Ils s'endormiront d'un sommeil éternel et ne se réveilleront plus* » (*Jérém.*, 51, 39 et 57). Ils ne sont pas anéantis, mais leur survie n'est plus une vie véritable ; ils végètent dans une demi-inconscience et aucune rémunération des vertus ou des vices de leur existence humaine ne secoue leur engourdissement : « *Les morts ne savent rien et il n'y a plus pour eux de salaire, puisque leur mémoire est oubliée* » (*Ecclésiaste*, 9, 5). La vie authentique pour le iahviste, c'est celle de cette terre : la bénédiction de Dieu la peut faire longue et heureuse ; la mort est considérée comme un grand malheur et un châtiment. Le juste se réjouit de se survivre dans ses enfants et ne met point son espoir dans « un autre monde » (1). On le comprend sans peine : la descente de l'ombre au morne et neutre séjour d'en bas n'a rien de particulièrement séduisant et se coordonne difficilement à une représentation morale et religieuse de la vie. Quand les Prophètes menacent leur peuple d'un châtiment mérité, c'est sur terre qu'ils le placent, à des maux humains qu'ils le rapportent. Et même les anciens Juifs se persuadaient que les tribulations terrestres d'un homme sont toujours la conséquence et la compensation de ses péchés. Ainsi les trois amis de Job, quand l'adversité l'accable, s'efforcent-ils de lui prouver qu'il a mérité son malheur, tandis qu'il proteste lui-même de son innocence (*Job*, 3-31). Finalement c'est à lui que Dieu donne raison, puisqu'il lui fait savoir qu'il n'a voulu qu'éprouver sa piété (42, 7 et suiv.) ; d'où nous pouvons conclure que, dès lors, la doctrine de la rémunération sur terre commençait à être fortement ébranlée.

On a cherché à découvrir, dans quelques textes bibliques (2), la trace d'une croyance, ou, du moins, d'une espérance qui

(1) Les textes, très nombreux, sont rassemblés par CCLXXXII, 237.
(2) *Job.*, 19, 25-27 ; *Prov.*, 14, 32 et 15, 24 ; *Ps.* 16, 10.

se rapporte à la *vie éternelle* : tout l'ensemble des écrits anciens du Livre proteste contre cette interprétation et, du reste, il suffit de lire avec attention les textes invoqués, pour connaître qu'ils ne se prêtent pas à l'entreprise fondée sur eux (1). C'est tardivement qu'apparaît l'idée d'une vie éternelle, bonne pour les justes, mauvaise pour les méchants. La première attestation que nous en ayons se trouve dans *Daniel* (2) (12, 2, et suiv.) : « *Et beaucoup de ceux qui dorment dans la poussière se réveilleront, les uns pour une vie éternelle, les autres pour un opprobre, pour une infamie éternelle* ». Il n'est pas question encore d'une rémunération attribuée tout de suite après la mort à l'âme qui descend dans le *schéol*, mais il s'agit d'une rémunération *future*, que le mort connaîtra

(1) *Job*, 19, 25 : *Je sais que mon vengeur est vivant et qu'il se lèvera le dernier sur la poussière. Alors, de ce squelette revêtu de sa peau, de ma chair, je verrai Dieu. Moi-même, je le verrai, mes yeux le verront et non un autre.* Sans doute on peut supposer que c'est après être mort, puis ressuscité, que Job contemplera Dieu ; mais ne veut-il pas dire tout simplement que cette grâce lui viendra quand il sera guéri de la maladie qui l'a réduit à l'état de squelette ? On n'en doutera plus en face de 14, 14 : *Si l'homme une fois mort pouvait renaître !* qui exprime clairement le regret que ce souhait ne se puisse pas réaliser. — *Prov.*, 14, 32 : *Par sa propre malice le méchant est renversé ; jusque dans sa mort, le juste a confiance.* 15, 24 : *Le sage suit un sentier de vie qui mène en haut, pour se détourner du séjour des morts qui est en bas.* Le sens de la première citation est très douteux, parce que la lecture de l'hébreu n'y est pas sûre. Kautzsch, lisant *bethummô* = *Redlichkeit*, traduit : *aber der Fromme findet Zuflucht in seiner Redlichkeit* = *mais l'homme pieux trouve un refuge dans sa droiture.* La seconde citation a toute chance de signifier que le sage évite la mort par sa prudence. Il faut de la bonne volonté pour découvrir dans ce texte l'idée de l'assomption de l'âme du juste. — *Ps.* 16, 10 : *Car tu ne livreras pas mon âme au séjour des morts ; tu ne permettras pas que celui qui t'aime voie la corruption.* Le contexte impose le sens : *tu ne me feras pas mourir ; tu me garderas de la mort.* Le verset 9 dit : *Aussi mon cœur est dans la joie, mon âme dans l'allégresse ; mon corps lui-même repose en sécurité.* Il ne s'agit que de la vie terrestre. — Aucun des trois textes n'authentique donc la croyance à la vie éternelle.

(2) Du reste, il n'est pas certain que ce texte célèbre soit à placer, comme le passage dans lequel il se présente, aux environs de 165. **CCLXXVII**, 247-249, a fortement insisté sur la difficulté qu'il y aurait à admettre une allusion aussi voilée à une doctrine certainement mal connue en ce temps-là, puisque ni le *Siracide*, ni *I Macc.*, ni, en général, la littérature juive du IIe siècle n'en disent mot. Le verset serait donc interpolé et réellement de date plus basse que le contexte. Cette hypothèse laisse de l'inquiétude.

sur terre, dans un corps restauré : la résurrection précédera donc l'attribution de la destinée définitive de l'être humain.

III

La résurrection.

Cette foi en la résurrection tient une place de premier plan dans les croyances et les préoccupations juives au temps de Jésus (1), au point qu'à vrai dire elle fait du vieux iahvisme une religion nouvelle. On voit assez bien sa justification logique et son fondement moral. Au temps de la prospérité d'Israël, la vie normale d'un homme pieux pouvait paraître assez heureuse pour qu'on acceptât de croire que la bénédiction de Iahvé s'était réalisée en elle. On se résignait d'ailleurs à tolérer des exceptions. Il ne pouvait plus en aller de même dans la période misérable qui commence avec l'Exil et tout spécialement au temps de la tyrannie séleucide. Un homme irréprochable dans sa piété et sa justice pouvait alors se trouver réduit à une condition très pénible et, en fait, plus il était pieux, plus il courait risque de tribulations graves sous le joug des *goyim* malfaisants. C'était là certes une pensée difficile à supporter et elle imposait, comme une nécessité d'équité et la consolidation indispensable de la foi en la justice de Iahvé, l'espoir d'une compensation au delà de cette vie. Les Juifs alexandrins, vivant au contact du spiritualisme grec, acceptèrent la doctrine de l'immortalité de l'âme, comme le devaient faire les esséniens en Palestine (2), probablement, eux aussi, sous une influence grecque. La *Sagesse* et Philon, ce dernier dans un rapport étroit avec Platon et le néo-pythagorisme (3), expriment très clairement l'idée en

(1) **CCLXXIX**, II, 295 et suiv.
(2) Josèphe, *B. J.*, 2, 8, 11. Cf. **LXXV**, III, 380; **CCLXXVII**, 286 et suiv.
(3) **CCLXXX**, 318 et suiv. ; **LXXV**, III, 561 ; **CCLXXVII**, 225.

question. Pourtant les Juifs palestiniens regardèrent sans aucune sympathie cette solution du problème de la destinée humaine : leur anthropologie *dichotomiste* (1) n'était pas *dualiste* et ils demeuraient persuadés que l'homme véritablement vivant c'est *un corps animé*, aucun des deux éléments qui le composent ne possédant de réelle capacité d'existence indépendamment de l'autre, puisque Dieu les a créés tous deux pour aller ensemble. C'est pourquoi ils adoptèrent de préférence la croyance en la résurrection, qui est foncièrement différente. Aussi rencontrera-t-elle à son tour la résistance d'une forte antipathie chez les hommes de culture hellénique, quand le christianisme la leur apportera. La religion nouvelle, par un singulier effort de syncrétisme, méprisera la contradiction des deux notions eschatologiques et, les retenant toutes deux, s'efforcera d'en faire un tout cohérent. D'ailleurs, il resta toujours chez les Juifs des divergences de vues sur les conditions physiques de la résurrection et sur sa réalisation matérielle. Les écoles d'Hillel et de Schammaï croyaient à la restauration de la forme première, mais il n'est pas sûr qu'elles ne regardassent pas cette réfection du corps comme une sorte de stage entre la vie sur la terre et l'immortalité (2).

On a prétendu prouver (3) que l'idée de la résurrection avait pu germer spontanément en Israël, et on cite des textes comme celui-ci : « *Que vos morts reviennent à la vie ; que mes cadavres se relèvent ! Réveillez-vous et poussez des cris de joie, vous qui êtes couchés dans la poussière. Car votre rosée est une rosée de l'aurore et la terre rendra un jour ses trépassés* » (*Is.*, 26, 19). Mais qui nous assure que ce couplet sorte tout spontanément du fonds israélite ? Qui nous débarrassera de l'impression qu'il a subi l'influence de la Perse (4) ? Cette influence ne

(1) Même chez ceux d'entre eux qui sont *trichotomistes*, c'est-à-dire qui divisent l'être humain en trois parties, l'idée spiritualiste ne prévaut pas.
(2) **CCL**, I, 168 et suiv. — (3) **CCLXXXII**, 241.
(4) Cf. **CCLV**, 416, qui met en parallèle les idées perses sur le traitement de l'âme après la mort avec *Testam. des douze Patriarches*, *Asher*, 6. —

s'est, du reste, utilement exercée que lorsque, les idées sur Iahvé se modifiant, il a été admis que le séjour des morts n'échappait pas plus à sa puissance que celui des vivants, que les défunts ne pouvaient demeurer séparés de lui à jamais et que sa justice s'étendait à eux (1).

Ce fut, semble-t-il, au temps des Macchabées que la foi en la résurrection s'enracina chez les Juifs de Palestine (2). Au *second Livre des Macchabées*, par exemple, nous voyons Judas ordonner un sacrifice pour les péchés des morts, parce qu'il croit qu'ils ressusciteront. Autrement, commente l'auteur, à quoi bon *prier pour les morts*, si on n'attend pas la résurrection ? « *C'eût été une chose difficile et vaine.* » On hésite encore sur l'extension que recevra ce réveil des *rephaïm*, mais l'on penche assez généralement, semble-t-il, à n'accepter que la résurrection des justes. C'est encore la restriction qui prévaut dans le traité *Sanhédrin* de la *Mischna*, où on lit : « *La génération du déluge n'aura pas part au monde futur et ne ressuscitera pas pour le jugement* » (3). Il en ira de même des gens de Sodome et de diverses autres catégories de pécheurs, qui nous sont énumérées. Au fond, la vieille idée juive qui exclut de toute rémunération les morts du *schéol* est maintenue, mais elle comporte à présent une exception : les justes — une petite minorité — seront arrachés au morne oubli qui les enveloppait en bas et reverront la lumière.

Cependant, cette limitation un peu étroite de la résurrection se trouvait contrariée par l'affirmation perse du jugement

Contra : **CCLXXVII**, 255 et n. 3 qui juge impossible qu'une action profonde de l'Iran ait pu s'exercer sur Israël au cours des deux siècles précédant l'ère chrétienne. L'influence serait toute grecque (pythagoricienne), et se serait implantée en Palestine sous l'influence des Juifs d'Alexandrie (p. 342). Les raisons de l'auteur ne me semblent pas convaincantes, mais il se peut que l'idée iranienne ait reçu par la suite une interprétation hellénisante : c'est le cas chez Josèphe.

(1) **LIX**, 271.

(2) *II Macc.*, 7, 9-11 ; 12, 43-45 ; 14, 36 ; 14, 46. Cf. **CCLXXVIII**, II, 174 et suiv.

(3) *Sanhédrin*, XI, 3 (Hoelscher, p. 105).

général de l'humanité, qui suppose, préalablement à cette terrible liquidation, résurrection de tous les morts. Elle l'était également par la conclusion logique qui voulait qu'à la récompense des bons fît pendant le châtiment des mauvais. C'est ce que pense l'auteur du passage de *Daniel* (12, 2) que j'ai rappelé plus haut ; et pourtant il songe plutôt à la résurrection de *beaucoup de morts* qu'à celle de tous. Il semblait équitable que les persécuteurs d'Israël, en apparence triomphants dans ce monde, fussent châtiés dans un autre. Cette opinion-là finira par primer celle qui réservait le bénéfice de la résurrection aux seuls élus ; le christianisme s'y attachera et, dès le temps de Jésus, elle partage avec sa rivale l'assurance des Juifs (1). On remarque déjà dans les apocalypses d'inspiration pharisienne une tendance à la transformation du *schéol* en *enfer*, séjour des méchants : les esprits des justes vont habiter avec les anges au ciel où le Messie attend son heure et où eux-mêmes attendent la résurrection (2). C'étaient là sujets sur lesquels la diversité des croyances était encore grande (3).

Toutefois, l'espérance de la résurrection gagnait du terrain : les écoles pharisiennes l'acceptaient et la répandaient dans le peuple par l'intermédiaire de la synagogue. Elle rencontrait pourtant des résistances. Josèphe nous dit (4) que les sadducéens ne voulaient pas en entendre parler ; le sacerdoce, en général, y répugnait aussi et, de même, les Samaritains. Nous constatons d'ailleurs que les plus anciens d'entre les Apocryphes — le *Siracide*, *Judith*, *Tobie*, le *premier Livre des Macchabées* — n'en paraissent rien savoir et s'en tiennent encore, touchant le séjour des morts, à la vieille représentation du *schéol* (5). Il n'en va plus de même des Apocryphes

(1) **LXXV**, II, 542 et suiv., n. 52 et surtout 547 et suiv. ; **CCLV**, 84, qui note les deux idées dans les *Apocalypses* juives du temps de Jésus.
(2) **CCLV**, 83 et 92. La *géhenne* apparaît dans l'*Ascension de Moïse*, 10.
(3) **CCLV**, 109. — (4) Josèphe, *B. J.*, 2, 8, 14.
(5) **LXXV**, II, 508.

plus récents : *Daniel*, le *second Livre des Macchabées*, *Hénoch*, l'*Apocalypse de Baruch*, le *Testament des douze Patriarches* (1). C'est pourquoi je considère comme erronée l'opinion qui soutient que la notion de la résurrection était encore ignorée de la plupart des Juifs vers le temps de Jésus (2). Je crois même que c'est le contraire qui est vrai, à savoir que la masse des Juifs s'y attachait déjà très fermement et que, seule, l'aristocratie demi-sceptique des gens du Temple, qui affectait de s'en tenir aux enseignements de la *Thora*, la niait ouvertement (3). Le silence des vieux Apocryphes et le témoignage inverse des nouveaux prouvent que c'est aux approches de la naissance de Jésus que l'idée a fait sa fortune.

En réalité, elle ne s'est pas imposée seule et pour elle-même, mais bien comme partie intégrante d'un système qui associe la destinée de l'Homme à celle du Monde et confond les fins de l'Humanité avec la transformation eschatologique de la terre. Plus encore que ce que je viens de dire de l'avenir de l'être humain, cette représentation juive de la rénovation du monde intéresse la naissance du christianisme.

(1) **LXXV**, II, 547. — Loisy (**LIX**, 270) remarque que *II Macc.* parle de la résurrection comme s'il la défendait contre des contradicteurs.
(2) **CCLXXX**, 314 et suiv. — (3) **LXXV**, II, 547.

NOTE ADDITIONNELLE.

Le principe d'une classification des morts selon leurs mérites et de leur répartition dans le *schéol* en compartiments séparés où ils reçoivent un commencement de rémunération, apparaît pour la première fois, à ce qu'il semble, en *Hénoch*, 22 ; soit, selon toute apparence, au second siècle avant J.-C., avant 170. Par infortune, le *livre d'Hénoch* est composite et ses divers morceaux sont de date bien incertaine (**XLVIII**, 224 et suiv. ; 230 et suiv.). Et, de plus, le texte du chapitre en cause n'est pas en assez bon état pour être partout d'interprétation tout à fait sûre. Voir Ad. Lods, *Le Livre d'Hénoch. Fragments grecs découverts à Akhim*. Paris, 1892, 173 et suiv. ; Lagrange (**LI**, 112). — Sur le texte éthiopien, cf. Fr. Martin, *Le Livre d'Hénoch*. Paris, 1906.

CHAPITRE IV

ESCHATOLOGIE ET MESSIANISME (1)

En commençant cette étude, mettons-nous bien en garde contre la tentation de trop préciser, surtout de trop systématiser. A la vérité, il n'existe pas chez les contemporains de Jésus d'enseignement arrêté au regard de l'eschatologie, pas même de systèmes cohérents répondant à diverses croyances. Il se rencontre seulement des affirmations divergentes qui répondent à des tendances encore un peu incertaines et qui viennent de directions différentes. Les textes nous laissent sur une impression de flottement et d'indécision qu'il ne nous

(1) Cf. le précéd. vol., Livre III, chap. I, § 3. — *Sur l'eschatologie* : **CCLXXXIV** ; **CCLX** ; **CCLXXIX**, II, 377-395 ; CHARLES, *A critical History of a future Life in Israël, in Judaism and in Christianity*, 1899 ; du même, *Eschatology*, ap. **EB** ; **CCLV**, la première et la seconde partie ; **CCLXXX**, 266 et suiv. ; **CCLII**, § 36, 435 et suiv. ; **CCLXVI**, I, 44-47 ; **CCLXV**, 69 et suiv. ; **CCLIII**, chap. XVI ; **CCLX**, chap. VII ; **LXVII**, 342-353. — *Sur le messianisme* : **LXXV**, II, 496 et suiv., bibliographie : 496 et suiv. ; **CCLXXIX**, II, 323-376 ; BALDENSPERGER, *Die Messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judentums*[2]. Strasbourg, 1903 ; BOEHMER, *Der alttestamentliche Unterbau des Reiches Gottes*. Leipzig, 1902 ; ŒSTERLEY, *The Evolution of the Messianic Idea, a study in comparative Religion*. Londres, 1908 ; **CCLXXV** ; **CCLXVI** ; DUHM, *Das kommende Reich Gottes*. Tübingen, 1910 ; **LXIII** ; **CCLXXIV**, chap. VIII ; **CCLIII**, chap. XII-XIII ; **CCLXX**, 219 ; surtout **CCLIX** (voir la table analytique sur les divers aspects du sujet), et **CCLXXXIII** qui intéresse d'abord l'étude des persistantes illusions de l'attente messianique parmi les Juifs dispersés.

faut pas chercher à atténuer, car c'est la réalité elle-même qui nous l'impose. L'accord n'est pas mieux fixé, parmi les Juifs de ce temps, au regard de la destinée du monde qu'au regard de celle de l'homme. Il faut aussi prendre soin de ne pas considérer, *a priori*, comme dominantes en Israël celles de ses tendances dont le christianisme a assuré la fortune en les suivant lui-même. C'est ainsi qu'on s'exposerait à renverser les valeurs véritables si on s'imaginait que le messianisme présente les mêmes caractères dans la littérature et la pensée juives que dans le Nouveau Testament.

I

Les fondements de l'eschatologie juive.

Le iahvisme qu'on peut appeler *classique*, celui dont la vie s'exprime dans l'ensemble des livres dits *prophétiques*, se montre préoccupé de deux grosses questions : 1° Le monde s'avère trop imparfait par rapport aux exigences légitimes de Dieu : il paraît indispensable qu'un accord s'établisse entre ceci et cela ; qu'au moins les hommes qui vivent, sans le savoir ou en le sachant, hors des prescriptions de Iahvé y soient, un jour ou l'autre, ramenés, ou reçoivent un châtiment pour s'en être écartés ; 2° Dieu a choisi Israël pour son peuple ; il n'a pas toujours lieu de se féliciter de la conduite qu'il lui voit tenir et, de sa part, le peuple élu ne peut guère considérer son sort habituel comme la réalisation véritable de son élection : il ne domine point les nations et il lui arrive souvent d'être rudement froissé par elles. Comment pareil état de choses pourrait-il durer sans que Iahvé manquât délibérément à la parole qu'il a donnée à Abraham, à Jacob et à Moïse ? Et Iahvé peut-il être *infidèle*? Non ; *Michée* (7, 20) l'atteste :

« *Tu feras voir à Jacob ta fidélité, à Abraham la grâce que tu as jurée à nos pères dès les temps anciens.* »

Sur ce double problème, que des considérations de fait déterminent, se fondent diverses représentations touchant l'avenir du monde et celui d'Israël. Elles ne se confondent pas avec celles qui prévalent vers le temps de Jésus, mais, en quelque manière, elles les conditionnent et les orientent dès le passé. En voici l'essentiel :

Dans le présent, le monde étale son impiété et Israël manque outrageusement aux obligations de l'Alliance; mais Iahvé aura *son jour* (1). C'est *Amos* qui le nomme pour la première fois, vers le milieu du VIII[e] siècle : « *Malheur à vous, qui appelez de vos vœux le jour de Iahvé ! Qu'avez-vous donc à désirer le jour de Iahvé ?... Le jour de Iahvé ne sera-t-il pas ténèbres et non lumière ?* (ne sera-t-il) *pas obscur et sans clarté ?* » (5, 18 et 20). Ce texte prouve à la fois que ce n'était pas Amos qui inventait le *jour de Iahvé*, puisque ses contemporains en parlaient tant, et qu'il ne se le représentait pas comme eux (2). *Eux*, confondent avec ingénuité la cause de Dieu et celle d'Israël et, vivant d'ailleurs en un temps où ce dernier se trouve en assez bonne posture en face de ses voisins (3), ils attendent du *jour de Iahvé* le triomphe du peuple élu sur les nations réduites enfin à leur devoir ; *lui*, au contraire, croit que le *jour de Iahvé* marquera le triomphe de la justice divine dont Israël lui-même aura à pâtir terriblement.

Ces deux aspects voisinent encore dans l'imagination des Prophètes qui font du *jour de Iahvé* un des thèmes usuels de leurs méditations, prédictions et menaces. Ils annoncent

(1) A. CAUSSE, *Le jour de Iahvé et la fête de l'avènement de Iahvé*, ap. RHP, 1923.

(2) Sur la façon dont ils pouvaient se le représenter, voir volume précédent, Liv. II, ch. I[er] § III, 4°.

(3) C'est le règne de Jéroboam II, roi d'Israël (783 ?-743 ?) qui met à la raison les gens de Damas, longtemps dangereux pour son royaume, et remporte divers succès militaires propres à donner quelques illusions sur sa puissance véritable.

souvent son approche redoutable : « *Poussez des hurlements*, conseille *Isaïe* (13, 6-9), *car le jour de Iahvé est proche; il vient comme une dévastation du Tout-Puissant... Voici que le jour de Iahvé est venu, jour cruel, de fureur et d'ardente colère, pour réduire la terre en désert et en exterminer les pécheurs* » (1). Sans doute ne manquait-il pas en Israël de gens pour se moquer quelque peu des effroyables prédictions qui annonçaient pour l'heure toute proche l'*acharith-haïamim, la fin des jours*, et qui ne se réalisaient jamais. Je pense que c'est à cette impression que se rapporte *Ezéchiel* (12, 21 et suiv.) : « *La parole de Iahvé me fut ainsi adressée : Fils d'homme, qu'est-ce que ce dicton que vous répétez dans la terre d'Israël : Le temps se prolonge; toute vision reste sans effet ?* » Et, naturellement, Iahvé, par la bouche de son prophète, proclame que, cette fois, l'annonce du grand événement n'est pas manière de parler et qu'on va bien le voir.

Le jour de Iahvé sera un jour d'épouvante, précédé par des signes effrayants : le ciel et la terre subiront un bouleversement sans nom et l'imagination des Prophètes s'est donné libre cours pour ajouter à l'horreur du cataclysme (2). Jour d'épouvante et jour de jugement, après lequel une ère nouvelle commencera pour le monde régénéré. La sentence divine frappera *les nations* qui offensent Iahvé et il va de soi que les voisins immédiats des Juifs, ceux avec qui ils ont éternellement querelle ouverte, sont dans ces sinistres prédictions favorisés d'une attention particulière : gens de Syrie et de Phénicie, d'Édom et de Moab, Philistins et Ammonites subiront, jusqu'à en être anéantis, les justes éclats de la colère

(1) Cf. *Sophonie*, 1, 7 et 14 : *Il est proche le grand jour de Iahvé; il est proche, il se hâte.* — *Zach.*, 3, 10; *Ezéch.*, 13, 5; 30,3; — *Joël*, 1, 15 : *Car le jour de Iahvé est proche; il vient comme un ravage fait par le Tout-Puissant;* 2, 1 ; 2, 11 ; 2, 31 ; 3, 14; *Abdias*, 15 : *Car le jour de Iahvé est proche pour toutes les nations.*

(2) Cf. spécialement *Amos*, 8, 8 et suiv. ; *Is.*, 2, 9 et suiv. ; 13, 6 et suiv. ; 24, 17 et suiv. ; *Habac.*, 3, 3 et suiv. ; *Ezéch.*, 32, 7 et suiv.; 38, 18 et suiv.; etc.

divine. *Amos* les en avertit charitablement (1,3-2,3) et la plupart des autres Prophètes développent avec complaisance ces consolants espoirs (1). Du reste, la vengeance de Iahvé n'épargnera aucune des nations qui se sont élevées trop haut. *Isaïe* leur en donne l'assurance : « *Car Iahvé a un jour contre tout orgueil et toute hauteur, et contre tout ce qui s'élève, pour l'abaisser* (2, 12)... *Et Iahvé est élevé lui seul en ce jour-là* » (2, 17) (2). Particulièrement, les nations orgueilleuses d'avoir souvent servi de verges à Iahvé pour châtier son peuple coupable, celle des Assyriens, celle des Babyloniens, seront abattues devant sa majesté (3). Plus généralement tous les païens, tous les idolâtres devront disparaître de devant sa face : « *Car la nation et le royaume qui ne te serviront point périront; ces nations-là seront entièrement détruites* » (*Is.*, 60, 12) (4).

Si la justice de Iahvé n'avait dû frapper que les *nations* idolâtres et les châtier du mal qu'elles avaient fait à Israël, les Juifs en auraient appelé la venue de tous leurs vœux et, d'avance, leurs haines implacables se seraient réconfortées en elle ; mais eux-mêmes s'attendaient à recevoir d'elle, au Grand Jour, le prix de leurs manquements à l'Alliance. C'est là un thème que les Prophètes développent à l'égal de l'autre et jamais ils ne réservent le jugement aux seuls *goyim*. Israël sera frappé et, en principe, complètement détruit, lui aussi (5). Mais on entend bien que ce n'est là qu'une menace verbale et qu'*un reste* du peuple de Dieu survivra : « *Il en sera comme lorsque le moissonneur rassemble les gerbes et que*

(1) *Is.*, 13-21 ; 23-27 ; *Jérém.*, 25, 9-38 ; 27, 2-11 ; 43, 8-13 ; 46-51 ; *Ezéch.*, 25-32 ; 35 ; 38 ; etc.

(2) Cf. *Is.*, 5, 15 et suiv. ; 33, 10.

(3) *Is.*, 10, 5 et suiv. ; 37, 21-29 ; 47.

(4) Cf. *Zach.*, 9, 1-6 ; *Hab.*, 2, 4 et suiv. ; *Abd.*, 3 et suiv. ; *Is.*, 14, 13 et suiv. 16, 6 ; 23, 9 ; 25, 11 ; etc. ; *Jér.*, 48, 29 et suiv. ; 49, 16 et suiv. ; 51, 31 et suiv. ; *Ezéch.*, 27, 1 et suiv. ; 28, 1 et suiv. ; 29, 2 et suiv. ; etc.

(5) L'appendice d'*Amos*, 9, 8 et suiv., le dit nettement. Cf. également *Is.*, 6, 11-13.

son bras coupe les épis, comme lorsqu'on ramasse les épis dans la vallée de Raphaïm. Il restera un grappillage comme lorsqu'on secoue l'olivier : deux, trois olives au haut de la cime, quatre, cinq aux branches de l'arbre, dit Iahvé, le Dieu d'Israël» (*Isaïe*, 17, 5 et suiv.). Comprenons que, dans l'épreuve du jugement, les *méchants*, qui forment la masse principale de la nation, succomberont, pendant que la petite minorité des justes triomphera. Et ces *rescapés* feront souche d'une nouvelle génération agréable à Dieu (1) et qui conclura avec lui une nouvelle Alliance, la bonne, la vraie, la définitive.

Il n'est sans doute pas superflu de remarquer qu'en parlant du *jour* et du *jugement de Iahvé*, les écrivains sacrés ne semblent pas avoir dans l'esprit l'idée, que le christianisme nous a rendue familière, d'une authentique journée d'assises, où une sentence en forme sera prononcée : ils entendent seulement qu'un temps viendra où la colère de Iahvé, décidément lassé de la patience, s'abattra sur ceux qui l'auront offensé. Il sévira contre son peuple, d'abord par le moyen de guerres, où les Assyriens et les Égyptiens, par exemple, serviront, une fois encore, d'instruments à sa vengeance ; ensuite, il aura recours à divers fléaux, tels que pestes et famines. *Osée* (8, 13 ; 9, 3 et 6, etc.) assure les Juifs qu'*ils retourneront en Égypte*; *Isaïe* (7, 17 et suiv.) et *Jérémie* (20, 4 ; 22, 25 et suiv.) les menacent surtout de l'Assyrien ; *Michée* (7, 12) brandit les deux périls ensemble, celui du Sud et celui de l'Est. Tous font appel aux calamités les plus horrifiques. Comme il est naturel, le châtiment des misérables instruments de cette œuvre rigoureuse ne viendra qu'après. Là encore Iahvé n'opérera pas d'un seul coup et par lui-même : les nations qui auront foulé Israël s'anéantiront les unes les autres, se déchireront

(1) Nombreux textes en ce sens chez la plupart des Prophètes. Cf. *Is.*, 1, 9 ; 4, 3 ; 10, 20-22 ; 11, 16 ; etc. ; *Jér.*, 4, 27 ; 5, 10 et 18 ; 6, 9 ; 23, 3 ; etc. ; *Ezéch.*, 6, 8 et suiv. ; 12, 16 ; 14, 22 ; etc.

en guerres intestines ou subiront des fléaux destructeurs (1). Exceptionnellement, on conçoit qu'Israël, à son tour, fasse office d'agent de Dieu et accable ceux qui l'ont accablé : l'espoir d'une telle revanche offre, par anticipation, au nationalisme juif, une consolation, un peu enfantine, mais efficace (2).

Aussi bien devons-nous croire que l'affirmation de la destruction totale des *goyim* n'est pas non plus à prendre en rigueur, car, visiblement, ces nations, même pour les Prophètes qui ont prédit leur effacement de la face de la terre, entrent dans la perspective de l'Alliance nouvelle.

II

La Nouvelle Alliance après le grand Jour (3).

Donc, avec le *reste* de son peuple qui aura échappé à la mort, Iahvé conclura une Nouvelle Alliance, qui sera fidèlement tenue, désormais, et il répandra son Esprit sur la race régénérée, vraiment digne de lui (4). Jérusalem deviendra une ville incomparable ; un culte sans défaut y déploiera ses pompes et Iahvé résidera vraiment sur la montagne de Sion. Tous les Israélites dispersés se rassembleront (5) ; les inimitiés s'oublieront et, sous le sceptre d'un roi descendant de David, le nouvel Israël atteindra une prospérité inconcevable. Ses enfants pulluleront et sa force lui soumettra les nations. Peut-être se résigneront-elles volontiers à servir les élus : elles s achemineront vers la montagne sainte et demanderont à entrer dans l'Alliance. Alors, la Loi de Iahvé éclairera tous les hommes; du moins plusieurs Prophètes, tels *Michée* et *Isaïe*, en expriment l'assurance. Et ainsi la terre entière

(1) Références groupées ap. **CCLXXXII**, 184 et suiv.
(2) *Michée*, 4, 13 ; *Sophon.*, 2, 9 ; *Zach.*, 12, 6 ; 2, 8 ; *Joël*, 3, 8 ; *Abd.*, 18.
(3) *Jérém.*, 31, 31-34 cf. **CCLIX**, 160 et suiv.
(4) Cf. **CCLIII**, 236 et suiv., sur tout le tableau que j'esquisse ci-après.
(5) *Is.*, 27, 12.

vivra dans le bonheur et la paix. Le sol multipliera sa fécondité ; les animaux nuisibles changeront de nature ou disparaîtront. Chaque homme atteindra les limites de la vieillesse et — qui sait ? — la mort elle-même périra (1). Du moins la maladie, l'infirmité perdront leur pouvoir et les hommes passeront dans la santé parfaite une existence qu'éclairera un soleil agrandi sept fois et une lune tout aussi brillante que le soleil d'aujourd'hui. C'est là le *Royaume* messianique, qui est vraiment le *règne de Dieu* sur terre. Les rabbins l'ont imaginé métaphoriquement comme un banquet où les justes, la tête ceinte d'une couronne, trônent dans la lumière (2).

Il s'agit donc véritablement d'une *palingénésie*, d'une renaissance de l'humanité et du monde ; ses effets dureront autant que l'Alliance nouvelle, c'est-à-dire toujours : « *Je les établirai pour ne plus les détruire ; je les planterai pour ne plus les arracher* » (3).

J'ai ramassé en un bref raccourci des affirmations qui, dans leur détail, ne paraissent pas toujours très cohérentes, mais qui reviennent constamment sous la plume des Prophètes, y compris ceux de l'Exil et de la Restauration. Elles tendent à consoler Israël de sa déchéance présente par le mirage de son relèvement dans l'avenir et à encourager son zèle pour le service de Dieu, par quoi il hâtera sans doute l'instauration de cette ère paradisiaque que le Tout-Puissant tient en réserve. Il est bien entendu que *tout se passera sur terre* et que l'intimité cordiale avec Iahvé, fruit précieux de sa grâce restaurée, ne produira qu'un bonheur humain. Certes, il sera porté à une puissance encore inconnue des hommes,

(1) *Is.*, 25, 8 : *Il détruira la mort pour toujours.*

(2) CCL, I, 168 et suiv. — Le mot *malckut*, que l'on traduit en grec par βασιλεία, peut vouloir dire *royaume*, mais il signifie d'abord *royauté, exercice du pouvoir royal*, donc *règne*. Cf. Barth, *Die Hauptprobleme des Lebens Jesu.* Gutersloh, 1911, 39 ; **XXXIII**, 106 et suiv.

(3) *Jérém.*, 24, 6 ; cf. 31, 36 et suiv.

mais il n'en répondra pas moins aux aspirations, aux préjugés et aux passions des Juifs qui l'attendent.

Le nationalisme étroit et rancunier, le théocratisme jaloux et le désir de larges satisfactions matérielles se sont accordés pour construire l'idylle de ce renouveau séduisant, éclos pourtant dans la désolation et l'épouvante. Chez les Gréco-Romains, pareille palingénésie devrait s'interpréter comme un retour de l'Age d'or ; chez nos Juifs, il s'agit d'une sorte de restauration de la vie paradisiaque menée aux origines du monde, dans le jardin d'Éden, par Adam et Ève, parmi les bêtes heureuses et pacifiques, comme pacifiques et heureux se trouveront les hommes au jour béni qu'on escompte (*Is.*, 11, 6-8 ; 2, 4) (1). Les deux rêves, le païen et le juif, ont fini par se rencontrer dans le même idéal de vie bienheureuse, sur une terre rajeunie, maternelle et féconde :

> *Ver erat aeternum, placidique tepentibus auris*
> *Mulcebant Zephyri natos sine semine flores.*
> Ovide, *Métam.*, I, 107 et s.

Dans le principe, c'était Iahvé lui-même qui devait prendre la direction de l'affaire et présider à sa réalisation (2). Le rassemblement des élus pour la vie bienheureuse devait se faire sur *la montagne* de Iahvé, ou dans *sa cité* ou *son jardin* (3) et autour de sa personne. Roi incontesté du monde présent, il est naturel qu'il étende aussi sa puissance au monde de l'avenir ; l'élargissement même de l'idée qu'on se fait de sa souveraineté impose cette conclusion. Le *Second Isaïe* est vraiment l'écrivain sacré qui a fondé cette assurance de la royauté eschatologique de Iahvé (4) en développant le thème que voici et qui l'exprime : « *C'est moi, moi qui suis le premier, moi aussi qui suis le dernier* » (*Is.*, 41, 4 ; 44, 6 ; 48, 12). Il est d'abord très rare qu'il soit question à côté

(1) CCLIX, 152 et suiv.
(2) *Mich.*, 4 ; *Ps.* 47, 9 ; 96-99. — Cf. CCLIX, 209 et suiv.
(3) CCLIX, 164 et suiv. ; 171 et suiv. ; 179 et suiv.
(4) *Is.*, 41, 1-13 ; 21-29 ; 43, 8-13 ; 44, 6-20 ; 45, 20-21 ; 48, 12-16.

du dieu national d'un *Oint* ou *Messie* (1), auquel il déléguerait tout ou partie de sa puissance pour exécuter ses œuvres. On a très justement observé que les Juifs post-exiliens ont attendu le royaume messianique bien avant d'attendre le Messie (2). Cette notion d'une délégation de Iahvé à un substitut *oint*, par un rite symbolique, de sa grâce spéciale, était d'ailleurs courante en Israël : les rois, les Grands-Prêtres, le peuple lui-même, dans sa collectivité, étaient de semblables *oints* (3), des *messies*, et c'est assez tardivement — nous ne savons pas au juste quand — que le mot a pris le sens eschatologique que nous lui reconnaissons, c'est-à-dire qu'il s'est appliqué au liquidateur du *siècle présent*, à l'instaurateur du *siècle à venir* (4).

Les seules allusions au Messie qu'il soit possible de découvrir dans le *Pentateuque*, pourtant si souvent remanié, se bornent aux deux passages que voici : En *Gen.* (49, 10) — c'est l'épisode de la bénédiction de Juda par Jacob — on lit, dans un texte d'ailleurs peu sûr : « *Le sceptre n'échappera pas à Juda et le bâton de commandement d'entre ses genoux, jusqu'à la venue de son dominateur* (?) (5), *à qui les peuples obéiront.* » D'autre part, on trouve, en *Nombres* (24, 17) : « *Je le vois, mais non comme présent; je le contemple, mais non de près. Un astre sort de Jacob, un sceptre s'élève d'Israël.* » Il est tout à fait probable que, dans les deux textes, il s'agit d'un *roi idéal* que Iahvé réserve à son peuple pour *les derniers temps*, un prince

(1) Le mot, c'est l'araméen *meschiha* (hébreu *mâschiah*), très correctement traduit en grec par *Christos*.

(2) Max DIENEMANN, *Judentum und Christentum*[2]. Frankfurt-a.-Mein 1919, le chap. IV : *Der Messias und die messianische Zeit*.

(3) Dans l'élévation du roi juif, l'essentiel ne tient pas dans le *couronnement*, mais dans l'*onction*. Cf. *I Rois*, 19, 15.

(4) **CCLIX**, 1 et suiv.

(5) C'est là le mot principal et son sens est incertain parce que l'hébreu est altéré. La traduction que je donne a lu *môselô*, qui veut en effet dire *le dominateur*, mais on pourrait lire aussi, par exemple, *sâlêv*, qui s'entendrait *le pacifique*. L'allusion au Messie est très probable, sans plus. Cf. **V**, 67.

de la revanche qui a toutes chances d'être David lui-même, mis en réserve par Dieu pour ce grand œuvre, ou un descendant du héros glorieux auquel remonte toujours si volontiers le souvenir d'Israël (1). « *En ce jour-là*, lisons-nous dans l'appendice d'*Amos* (9, 11), *je relèverai la cabane délabrée de David ; j'en murerai les brèches ; j'en redresserai les ruines et je la reconstruirai telle qu'aux jours d'autrefois.* » Et, en *Osée* (3, 5) : « *Après cela, les enfants d'Israël se convertiront et chercheront de nouveau Iahvé leur Dieu et David leur roi.* » Jérémie et Ezéchiel s'accordent pour nous représenter la longue suite de ces davidiens régénérés régnant sur Israël (2).

Donc, *restauration du règne de Iahvé sur le monde, restauration du peuple élu, restauration de la maison de David*, voilà les trois termes du programme d'avenir des Prophètes, de celui auquel se ramènent les idées particulières de chacun d'eux. L'*attente messianique* ne les préoccupe pas encore. Il leur arrive de parler du *Meschiah*, mais ils ne se le figurent pas comme un être personnel et unique ; c'est, pour ainsi dire, une personne collective : le roi davidien, prolongé indéfiniment dans sa race, le parfait serviteur de Dieu ; « *sur lui reposera l'Esprit de Iahvé et il mettra ses délices dans la crainte de Dieu* » (*Is.*, 11, 2-3). On le pare de tous les attributs du prince sage et glorieux, père de son peuple et terreur de ses ennemis (3). Rien encore, dans cette figure, n'évoque le personnage apocalytique, le héros céleste que nous sommes habitués à nous représenter d'après

(1) **CCLIX**, 230 et suiv. — Il est remarquable que les Juifs ont toujours été tentés de voir des *fils de David* dans tous leurs chefs nationaux. Ils prêteront cette qualité, sous l'Empire romain, après la ruine de Jérusalem, à leur *patriarche* (Cf. **XLVII**, I, 395 et n. 8-9) et même à l'*exilarque* qui réside en Babylonie : **XLVII**, I, 400, n. 3. *David* est devenu pour les Juifs une sorte d'équivalent de *César* pour les Romains : un titre glorieux.

(2) *Jér.*, 17, 25 ; 22, 4 ; 33, 17-26 ; *Ezéch.*, 43, 7 ; 45, 8 ; 46, 16-18 ; etc.

(3) Textes rassemblés ap. **CCLXXXII**, 198-201. Il faut, d'ailleurs, se mettre en garde contre les interprétations fausses que la théologie chrétienne a imposées à beaucoup d'entre eux, en les transportant sur un plan autre que le leur propre, c'est-à-dire en les adaptant, de gré ou de force, à ses propres représentations.

des conceptions très postérieures. Il ne tient qu'une place de second rang dans l'économie de la Nouvelle Alliance. Les Juifs, même au retour de l'Exil, mettent toutes leurs espérances dans une réalisation terrestre de la plénitude des promesses faites par Iahvé à leurs ancêtres. C'est là déjà, si l'on veut, le royaume messianique ; mais, j'y insiste, il sera réalisé par Iahvé lui-même et pas encore par le Messie (1).

Ce furent les déceptions consécutives à la Restauration qui inclinèrent peu à peu Israël à se représenter d'autre manière l'avenir que Dieu réservait à son peuple et au monde. Il n'est pas très facile de découvrir d'où est venu l'élément eschatologique qui s'est attaché à l'idée de Messie dès qu'elle s'est précisée ; je veux dire la conviction, qui finit par devenir essentielle, que le Messie jouerait le rôle capital dans le grand drame où devait finir le *siècle présent* et s'organiser le *siècle futur*. On voit assez bien comment à l'idée que le *siècle futur* serait un retour à l'âge du Paradis originel, se superpose celle qu'il y faudrait un roi idéal, un *roi de Paradis* ; mais, comme la légende juive des origines ne connaissait pas un tel roi, il était impossible de l'y aller chercher. On a songé à une influence étrangère venue du pays d'Amourrou, au nord de la Palestine, ou de Phénicie, à l'ouest. Mais les hommes de ces régions de passage font surtout figure d'intermédiaires. On a donc regardé au delà d'elles, vers l'Égypte et la Perse. Il se pourrait bien que de la seconde fût venu le schéma de la représentation eschatologique et, de la première, la notion même de Messie (2).

Les Perses avaient, en effet, réalisé leur vision des *choses dernières* en un majestueux tableau capable de frapper et de retenir l'attention (3). Ils imaginaient qu'un jour viendrait

(1) Max Dienemann, *Judentum und Christentum*[2]. p. 58-63 ; **CCXCII**, 19 et suiv. — On remarque que le *Second Isaïe* (54-67) ne parle pas du Messie et *Malachie* pas davantage. C'est le *jour de Iahvé* que doit annoncer le retour d'Élie, selon *Mal.*, 4, 5-6 ; ce n'est pas l'avènement du Messie.

(2) **CCLIX**, 230 et suiv.

(3) Bon exposé de Ed. Lehmann ap. Chantepie de la Saussaye, *Manuel*

où la lutte perpétuelle du bien et du mal atteindrait son paroxysme et, si je puis ainsi dire, sa période de résolution. Alors, les *signes* précurseurs se manifesteront par le trouble de la nature et par la rage des ennemis de l'Iran, qui s'abattront sur lui, hommes et démons, en hordes innombrables et dévastatrices. Au moment le plus critique naîtra *Hushêdar*, le fils de Zarathustra, dans le lac Frazdân. Il rassemblera les guerriers iraniens et, pendant mille ans, ce sera une mêlée épouvantable, où les anges d'Ahura Mazda interviendront et qui se terminera par la victoire des *bons*. Alors, un second *millenium* se déroulera, sous la domination de *Hushêdar Mâh*, autre fils de Zarathustra. L'humanité qu'il régira sera bienheureuse, mais elle aura si peu de besoins qu'elle se relâchera de sa foi et finira par l'abandonner, si bien que le Mauvais, Angra Manyu, en prendra avantage et lâchera le dragon *Azhi Dahâka* sur la terre. Le monstre dévorera le tiers des vivants, souillera et gâtera l'eau, le feu, les plantes, étalera d'horribles péchés, tant et si bien qu'Ahura Mazda se verra obligé d'envoyer le héros *Keresâspa* le mettre à la raison et rétablir l'ordre dans le monde.

L'œuvre achevée, une jeune fille se baignera dans le lac Kâsava ; elle concevra de la semence qu'y a un jour laissé tomber Zarathustra et elle enfantera *Saoshyant*, le *Sauveur*. C'est lui qui réalisera la liquidation de l'univers. Il présidera à la résurrection des morts, puis à leur triage, rangeant d'un côté les *bons*, qui iront au ciel, et, de l'autre, les *méchants*, que l'enfer engloutira, mais pour trois jours seulement. Après quoi, les montagnes s'écrouleront et le feu purificateur s'étendra devant les hommes : quand ils l'auront traversé, ils se trouveront tous réunis dans un amour parfait et, d'un commun accord, ils chanteront les louanges d'Ahura Mazda. Un dernier combat, où les bons anges, commandés par Ahura Mazda et *Sraosha*, triompheront des Mauvais, conduits par Angra Manyu

d'hist. des religions, 474 et suiv. de la traduction, ou mieux ap. II, 248 et suiv. de la seconde édition allemande (1924).

et Azhi Dahâza, et les précipiteront dans le fleuve de feu, donnera aux êtres et aux choses le repos éternel dans l'immortalité et la perfection.

J'ai quelque peu stylisé la description de toute cette féerie eschatologique ; il est pourtant probable que les Juifs en ont retenu moins encore (1) : luttes, troubles et épouvantes ; mêlée des bons et des méchants ; combat des anges et des démons; intervention d'un héros surnaturel ou de plusieurs successivement; millénium, résurrection, jugement et rémunération; remplacement de l'imperfection de ce monde par la splendeur du *règne de Dieu*, au terme d'un énorme cataclysme ; voilà les traits auxquels ils ont, surtout, semble-t-il, prêté attention (2). Du reste, il y a lieu de croire qu'en l'espèce d'autres influences que celle des Perses ont agi sur eux. Ainsi, dans le *Livre des secrets d'Hénoch*, ou *Hénoch slave*, l'idée de la création des âmes avant celle du monde apparaît comme un *hellénisme* (3).

J'ai parlé d'une influence de l'Égypte sur la notion même de Messie. Voici comment il est permis de l'imaginer. Dans la vallée du Nil, courante était la représentation d'un temps de prospérité et de joie, passé, avant le commencement des âges, sous le sceptre d'un roi idéal, Osiris, fils de la Terre et du Ciel, l'Être-Bon qui avait tiré les hommes de la barbarie. Que nous sachions, les Égyptiens n'attendaient pas son retour *à la fin des temps*; mais, parmi tant de thèmes religieux ou sapientiels qu'ils ont offerts à la méditation des Juifs, ils leur présentaient donc celui du *roi idéal* ; il suffisait de le ramener des origines afin de l'installer dans la fonction messianique, puis de lui chercher un nom convenable pour songer à celui de David (4).

(1) Böcklen, *Die Verwandschaft der jüdisch-christlichen mit der parsischen Eschatologie*. Göttingen, 1902.

(2) Sur le passage du Sauveur perse au Messie juif et son importance générale, cf. Reitzenstein, *Das iranische Erlösung-Mysterium*. Bonn, 1921, 116.

(3) **CCLV**, 104. D'autres emprunts de même origine ont été signalés par I. Lévy, **CCLXXVII**, 160 et suiv. ; ils demeurent accessoires.

(4) **CCLIX**, 232.

III

Prédominance des préoccupations eschatologiques vers le temps de Jésus.

Vers le temps de Jésus, les représentations eschatologiques se placent en première ligne dans la spéculation et le souci d'Israël. L'établissement de la domination romaine les a probablement exaltées et précisées (1), en rendant plus sensible que jamais la contradiction entre la réalité du présent et les rassurantes promesses des prophètes de l'Exil. Mais, dès lors, il y a plus d'un siècle que l'inquiétude, ou pire encore, ne cesse guère de tourmenter les Juifs. C'est pourquoi il s'est produit, à cette époque, une ample floraison de littérature apocalyptique. Elle ne nous est parvenue que mutilée et appauvrie ; ses débris suffisent pourtant à porter témoignage de l'importance du mouvement de pensée religieuse qu'ils représentent (2). La plupart de ces écrits paraissent avoir vu le jour entre -168 et -135, à peu près ; mais les thèmes sur lesquels ils étaient construits ont été sans cesse repris et développés, par la suite. Du reste, encore qu'ils reflétassent directement le présent et sortissent du tréfonds de sa vie, on les attribuait, d'ordinaire, à d'illustres personnages d'un passé lointain : à Hénoch, fils de Jahred et père de Mathusalah, aux douze fils de Jacob, à Moïse, à Salomon, ou encore à des « célébrités » plus récentes, tel Esdras.

Ces diverses Apocalypses sont loin de s'accorder sur tous les points en traçant le tableau des *choses dernières* ; mais, du moins, leur esprit, leurs intentions, leurs idées directrices les

(1) **CCLXXVII**, 332.
(2) **CCLXXVI**, 163 et suiv. donne la bibliographie. Cf. **CCLXVI**, I, 44-47 ; **CCLXV**, 70, n. 1 et 2 ; **CCLIII**, 242-286. — Sanday, **CCCIII**, 49, étudie la controverse des trente dernières années sur la position des écrits apocalyptiques dans le monde juif des approches de l'ère chrétienne. — Cf. également **CCLXXIX**, I, 127 et suiv. ; II, 279 et suiv.

apparentent-ils étroitement. Toutes représentent une forme nouvelle de la prophétie, fort différente de l'ancienne (1). Les Prophètes d'autrefois songeaient toujours au présent et au monde où vivent les hommes ; nos Voyants regardent vers l'avenir et ils intègrent la réalisation des Promesses divines dans une radicale transformation du monde et des conditions de la vie. Ce monde est mauvais : il disparaîtra ; cette vie est misérable : elle sera remplacée par une autre meilleure. Mais Iahvé, débarrassé de l'anthropomorphisme et poussé au sublime, ne peut plus accomplir lui-même, de ses mains spirituelles, une œuvre si matérielle, et alors s'impose, se précise, s'amplifie la notion de l'*Intermédiaire*, de l'agent de Dieu, du Messie.

Dans le principe, je le répète, l'attente de la liquidation du monde et de sa régénération n'était pas nécessairement liée à l'espérance messianique. C'est pourquoi plusieurs Apocalypses semblent ignorer le messianisme. En fait, les deux représentations se pénètrent l'une l'autre et tendent à devenir inséparables. Il nous est difficile de deviner dans quel ordre elles se sont produites, et cela nous importe assez peu pour le moment. Si ce monde est en proie à la domination des puissances mauvaises, sous la conduite du Satan, il est naturel de penser que sa libération salutaire ne s'accomplira que dans la lutte entre un envoyé de Dieu et l'Adversaire. C'est cette lutte que décrivent quelques Apocalypses, en semant leurs imaginations des souvenirs de leurs rancunes contre les oppresseurs. Leurs cris de haine et de vengeance témoignent d'âmes ulcérées et implacables, dont la fureur ne fait que croître à mesure que les misères et les déceptions s'accumulent sur le chemin d'Israël. Et leurs invectives véhémentes flagellent les impies dont les manquements à Dieu retardent la réalisation de ses promesses (2). Ce sont, semble-t-il, les milieux pharisiens qui sont les grands producteurs d'apocalypses (3) ; ils les emplissent

(1) CCLXXIX, II, 343 et suiv. — (2) CCLV, 82. — (3) CCLV, 93.

à la fois des préoccupations de leur légalisme, de l'exaltation de leur piété, de l'ardeur de leur confiance en Iahvé au regard de la réalisation des Promesses.

Pas plus pour cette période que pour celle dont nous venons de parler, il ne saurait être question, en l'espèce, de doctrine fixe et d'enseignement arrêté : il faut nous garder de rendre clair et de systématiser ce qui reste souvent obscur et vague. On n'a pas toujours observé à ce sujet une prudence suffisante. Il est pourtant facile de constater que, dès que nous descendons au détail autour des problèmes essentiels eux-mêmes, — destinée des morts en attendant le jugement ; venue du Messie ; sort final des méchants, — nous rencontrons des représentations, voire des spéculations très variées. Aucune, sans doute, ne semblait choquante pourvu qu'elle se subordonnât au schéma très général et, d'ailleurs, très accueillant, qui les impliquait toutes (1). Il n'y avait peut-être de vraiment commun à tous les messianistes que la vigueur de leur espoir et la vivacité de leur attente.

Je viens de parler d'un schéma : en vérité, il y en aurait eu plutôt deux (2), correspondant à ce que je pourrais appeler deux types eschatologiques différents et également achalandés.

Suivant l'un, le Messie se manifestera par la volonté de Dieu et les méchants se dresseront contre lui en un soulèvement général, mais ils seront vaincus et exterminés. Alors le Messie régnera, durant une longue période, sur la terre purifiée ; on finira par dire : *pendant mille ans* — chiffre perse. Au terme de cette ère bienheureuse, viendront la résurrection des morts et le jugement général ; puis le règne sans fin de Dieu commencera.

Suivant l'autre schéma, plus simple et plus près de la vieille idée du Royaume, le Messie viendra ; les méchants se révolteront et seront détruits et, immédiatement après, les morts

(1) CCLV, 108.
(2) Cf. Tixeront, *Hist. des dogmes*, I, 43, qui groupe les références.

ressusciteront ; le jugement fixera leur sort et le règne sans fin du Messie commencera.

L'imagination juive a travaillé sur ces deux thèmes eschatologiques ; elle les a développés en variations nombreuses, toutes destinées à les dramatiser autant que possible, mais diverses et surtout combinées différemment de part et d'autre et, même quand elles se ressemblent ou sont au fond pareilles, souvent mises entre elles dans des relations variables d'une apocalypse à l'autre (1). Voici comment il est possible de se représenter les plus notables de ces compléments, formant épisodes :

1° Le Messie ne se manifestera sans doute pas inopinément ; divers phénomènes effrayants précéderont et annonceront sa venue : guerres, famines, catastrophes de tout genre. La nature, jetée dans le trouble et l'émoi, semblera déréglée ; toute loi salutaire, toute contrainte raisonnable, toute observance sainte disparaîtront, si bien qu'en ce temps-là il y aura plus à pleurer sur les vivants que sur les morts (2).

2° Mais le Messie n'arrivera pas parmi toute cette anarchie. Il sera précédé par le prophète Élie, dont le *Siracide* nous dit (48, 10) : « *Toi qui, suivant les Écritures, es tenu en réserve pour le temps fixé, afin d'apaiser la colère avant le jour du Seigneur, de ramener le cœur des pères vers leurs enfants et de rétablir les tribus de Jacob* » (3). Élie descendra donc du ciel où il a été ravi tout vivant. Son œuvre sera de restaurer l'ordre bouleversé, de redresser l'équilibre rompu (4) et de préparer les voies au Messie.

3° Comme la personne de cet envoyé de Iahvé se place au centre du tableau eschatologique et comme son action prime toute initiative dans le grand drame final, on conçoit que les

(1) Pour le détail, cf. CCLXXV, 186 et suiv.
(2) *Apoc. Baruch*, 48, 41.
(3) Même note dans *Malachie*, 4, 5 et suiv., dont s'inspire probablement le *Siracide*.
(4) *Mc.*, 9, 12 : Ἠλείας μὲν ἐλθὼν πρῶτον ἀποκαθιστάνει πάντα.

Juifs ne se soient pas bien accordés pour se figurer l'une et décrire l'autre, de même que pour établir la relation entre sa venue et ses faits et gestes d'une part, et le jugement, la résurrection et la consommation des choses de l'autre. Je vais revenir sur ce point dans un instant.

4° L'arrivée du Messie provoquera la coalition des méchants, conduits par un chef qui n'est pas encore, semble-t-il, désigné avec beaucoup de précision (1) et dont le type ne s'achèvera que dans l'apocalyptique chrétienne : ce sera l'*Antéchrist*, ou, mieux, l'*Antichrist*.

5° L'armée du mal sera vaincue ; mais on hésite sur la désignation de son vainqueur. Tantôt, c'est Dieu lui-même qui manifeste irrésistiblement sa puissance (2) ; tantôt, c'est le Messie, armé de la force de Iahvé. La seconde opinion est la plus répandue et c'est elle qui se place le mieux dans la ligne de l'évolution de l'eschatologie juive (3).

6° La défaite des mauvais sera suivie de l'inauguration du bienheureux règne messianique. Le Messie, prince de la paix (4), trônera à Jérusalem ; mais la cité sainte sera renouvelée par une purification profonde qui la débarrassera des idolâtres, ou même remplacée par une cité céleste descendue toute construite d'en haut (5). Et en elle et autour d'elle habitera le peuple élu, rassemblé de la Dispersion et rétabli dans tout son éclat. Quelquefois, c'est à ce moment qu'on place la résurrection des justes d'Israël. Dans le *royaume de Dieu*, on connaîtra une paix sans inquiétude, une prospérité sans accident, une allégresse sans mélange : l'âge d'or véritable. L'imagination juive s'est plu à dépeindre le temps de la joie incomparable, où Iahvé et son peuple vivront enfin dans

(1) *Hén.*, 90 ; *Apoc. Baruch*, 40. Cf. M. Friedländer, *Der Antichrist*. Göttingen, 1901.

(2) *Asc. Mos.*, 10, 7. — (3) *Apoc. Baruch*, 39, 7 et suiv.

(4) Il semble qu'il soit cela beaucoup plus que héros guerrier et gagneur de batailles. Cf. CCLX, 286.

(5) *Hénoch*, 90, 28-30.

cet état d'union intime et sans nuages, que l'Alliance suppose et doit réaliser (1).

7° Ce règne messianique, on lui attribue quelquefois une durée sans fin (2); mais, plus habituellement, on imagine qu'après beaucoup d'années, mille, par exemple, le monde où il s'est installé subira encore une transformation : ses éléments corruptibles et périssables seront détruits dans une immense purification par le feu (3).

8° Alors, les morts ressusciteront. Longtemps, je le rappelle, on n'a parlé que de la résurrection des justes, les autres demeurant à jamais oubliés dans la poussière du *schéol*; puis la logique de la notion de rémunération a imposé l'idée du châtiment des mauvais à côté de celle de la récompense des bons et, en conséquence, la croyance à la résurrection de tous (4). « *Car tous ressusciteront, les uns pour être magnifiés, les autres pour être couverts d'opprobre* » (5). On entend d'ordinaire cette résurrection au sens d'une restauration des corps mis en terre ; mais peut-être a-t-on l'idée d'une sorte de transformation spirituelle des justes, du moins lorsqu'on pense qu'ils ressusciteront avant l'ère messianique (6).

9° Sur le jugement dernier s'affirment de sérieuses divergences. D'aucuns croient à deux jugements : le premier placé après le triomphe du Messie sur ses ennemis et le second à la fin du règne messianique, après la résurrection générale. C'est, en principe, Dieu qui est considéré comme le juge et qui jugera. Cependant, un passage d'*Hénoch* (69, 27) et peut-être deux (41, 9) attribuent au *Fils de l'Homme* la fonction de juge ; c'est comme un ange de Dieu qui prononce en son nom et en sa présence. Mais ici il faut tenir compte du fait que les chapitres 37 à 71 d'*Hénoch* sont postérieurs à

(1) *Hénoch*, 10, 16 et suiv. ; *Apoc. Baruch*, 29, 5-8 ; 73, 2-7.
(2) *Hén.*, 62, 14 ; *Ps. Salom.*, 17, 4 ; *Orac. Sib.*, 3, 49-50 ; 766.
(3) *Apoc. Baruch*, 74, 2 et suiv. — (4) *Apoc. Baruch*, 50, 2 et suiv.
(5) *Test. des douze Patr.*, *Benjamin*, 10. — (6) CCLV, 84.

l'ère chrétienne. On les a même soupçonnés d'être chrétiens. Les représentations chrétiennes sur le rôle du Seigneur au dernier jour ont peut-être agi sur eux.

10° Le jugement établira un partage entre les hommes. Les bons recevront en récompense le privilège d'entrer, en compagnie des anges, dans le séjour de Dieu, de contempler la face divine, de participer à sa *gloire*, c'est-à-dire qu'ils rayonneront d'une lumière resplendissante comme celle du soleil ; et ils vivront sans fin (1). Au fond, on se représente assez mal les modalités de cette éternité bienheureuse. Quant aux réprouvés, ils seront, avec les démons, précipités dans la *géhenne* et ils n'en sortiront plus jamais. C'est beaucoup plus tard que s'introduira dans les croyances juives, ou, du moins, s'y manifestera l'idée qui forme comme le couronnement de tout le système eschatologique des Perses, celle du rétablissement du monde entier, de toute la création, y compris les mauvais esprits, dans le bien et la paix. On la trouve dans le *Zohar* (2).

Telles sont les principales composantes du tableau des choses dernières. Chacun les voit à sa façon et les dispose à son gré ; aucune autorité n'impose en l'espèce une orthodoxie. Il est même possible que tel ou tel écrit, qui nous apporte des traits plus ou moins singuliers, provienne d'une secte ou d'un cercle de messianistes et ne représente que l'opinion d'un tout petit groupe de Juifs. C'est pourquoi l'ensemble de la description paraît, et est réellement, confus, fumeux, incertain ; mais il témoigne du puissant intérêt que prennent les Juifs pieux à ces rêveries, qui les consolent de leurs infortunes. Il est inutile de démontrer qu'elles sont étrangères au vieux iahvisme ; elles le sont aussi, forme et souvent fonds, aux *tannaïm*, aux rabbins que leur exégèse et leurs préoccupations légalistes éloignent de cette littérature d'excitation popu-

(1) CCLV, 92. — (2) Franck, *La Kabbale*[2]. Paris, 1889, 217, n. 2.

laire, tout comme de nos jours un théologien dédaignerait les combinaisons de la Kabbale ou les supputations des néo-millénaires (1).

IV

Le type du Messie.

De toutes ces rêveries, les plus intéressantes pour nous sont celles qui s'attachent à l'attente messianique. Il convient que nous les serrions d'un peu plus près (2). La première impression qui ressorte des textes, c'est que l'espérance messianique, sous la forme de l'attente d'un roi davidien qui restaurera la gloire d'Israël, est presque exclusivement populaire, que c'est une survivance, par transposition, des espoirs que la Restauration a provoqués, puis déçus, et qu'elle est beaucoup moins répandue, dans les milieux plus ou moins éclairés, que l'attente de la fin des temps et de la résurrection (3). Elle doit se montrer, en revanche, très active là où elle existe. On a dit, avec une exagération évidente, qu'elle représentait la force motrice dans l'évolution du judaïsme (4) ; du moins a-t-elle été le ferment de l'agitation juive, le principe des grands soulèvements contre Rome et, par suite, la cause de la ruine du peuple juif ; mais ceci ne se confond pas avec cela.

La source première de l'attente messianique (5), nous la

(1) **CCLXXIX**, I, 127.
(2) **CCLXXII**, 294 et suiv. ; **CCLIX**, *Erstes Buch*. — (3) **CCXCII**, 22.
(4) **CCLVIII**, 157 : *Die Messiasidee ist die triebende Kraft in der Entwicklung des Judentums*.
(5) Je dis l'*attente*, l'espérance de plus en plus impatiente et non l'*idée*, car l'idée messianique est bien plus ancienne que le temps où nous la considérons. N'a-t-on pas cherché à la faire remonter à l'époque mosaïque, du moins sous la forme du *règne* direct de Iahvé qui se réaliserait dans le futur, comme le règne direct d'Osiris avait illuminé l'aurore de l'Égypte ? Tentative illusoire que les textes désertent, mais il faut croire que les poètes de cour qui, au plein du xe siècle, mettaient la couronne messianique sur la tête de David vivant, n'inventaient pas le fonds de leur flatterie. Je crois, du reste, infiniment probable qu'il fut exploité au bénéfice d'autres souverains

connaissons : c'est le sentiment qu'il reste une distance excessive, inadmissible, entre les promesses de prospérité faites par Iahvé à son peuple et l'état misérable dans lequel il le laisse. Plus on élargit et plus on exalte la puissance de Dieu, moins on peut accepter comme définitif l'abaissement d'Israël, qui ne pourrait s'expliquer que par la faiblesse ou le manque de parole de son Seigneur. D'autre part, au point de décadence où l'on voit la fortune juive, on ne peut guère concevoir qu'elle se puisse relever, sinon par un miracle de la volonté divine, par une intervention directe de Dieu. Et, à mesure qu'on s'éloigne davantage de l'anthropomorphisme, en même temps qu'on connaît mieux l'eschatologie des Perses, l'idée d'un instrument de Iahvé, d'un *Intermédiaire*, s'impose avec plus de netteté.

On commença par s'attacher à l'espoir d'une restauration davidienne telle — ou à peu près — que l'avaient conçue les Prophètes. Mais les difficultés sans cesse renaissantes et souvent très pénibles qu'Israël connut après la destruction de l'Empire perse, l'amenèrent à compter plutôt sur un « rétablissement » tout à fait surnaturel. Spécialement, le péril que la religion elle-même courut au temps où le Séleucide Antiochus Épiphane (175-164) lui livra un si rude assaut, et le recul inattendu du tyran devant les Macchabées, encourageaient les hommes pieux à mettre toute leur confiance d'avenir dans une action directe du Seigneur.

Ce fut en ce temps-là que vit le jour le livre de *Daniel*, qui allait devenir à la fois le fondement et la justification de l'attente messianique (1). On y lit (7, 13 et suiv.) : « *Je regar-*

postérieurs bien plus souvent encore que ne nous l'attestent de bons documents (CCLIX, 277). Au vrai, la date de naissance de l'idée en cause et ses modalités primitives nous échappent également. Elle n'a pris une importance pratique et ne s'est précisée, selon toute apparence, qu'en réaction des malheurs dont Israël fut accablé au VIe siècle. Autrefois, l'Oint, le *Mâschîah* de Iahvé, c'était le roi ; dans la littérature postexilienne, c'est ordinairement le Grand-Prêtre, héritier du Prêtre-roi d'avant la Captivité (CCLIX, 4).

(1) Étude intéressante du texte, ap. CCLIX, 341 et suiv.

dais dans les visions de la nuit et, sur les nuées, vint comme un fils d'homme. Il s'avança jusqu'au vieillard et on l'amena devant lui. Et il lui fut donné domination, gloire et règne, et tous les peuples, nations et langues le servirent. Sa domination est une domination éternelle qui ne passera point et son règne ne sera jamais détruit. » Dans la pensée de l'auteur, ce personnage qui est *comme un fils d'homme* — c'est-à-dire comme *un homme* — ne se confond pas avec le Messie. Ce peut même n'être qu'une figure du peuple élu, destiné à remplacer les quatre animaux monstrueux que le début du chapitre décrit (7, 3 et suiv. et qui représentent probablement les Empires babylonien, mède, perse et macédonien ; mais l'identification était tentante. Il suffisait, pour la réaliser, d'imaginer qu'il s'agissait d'un être personnel, venu du ciel, envoyé par Dieu et armé de sa puissance, et qui avait pour nom propre *le Fils de l'Homme* ; puis de dire que ce serait en sa personne que paraîtrait le Messie. L'identification est faite dans *Hénoch*, par exemple, du moins dans les parties les plus récentes du livre : le Messie y est représenté comme l'Homme céleste, être de miracle, créé par Dieu dès avant le temps et gardé au ciel en attendant son heure (1). D'ailleurs, remarquons bien que le Messie vainqueur ne sera pas nécessairement un guerrier, un conquérant gagnant du butin, selon la formule vulgaire (2).

Il a fallu, pour en arriver à imaginer le Messie, que la vieille représentation du roi davidien réservé à Israël pour le *règne de Dieu* se transformât. Elle a subi une influence étrangère : celle d'un mythe représentant l'installation d'un nouveau

(1) **CCLX**, 286.
(2) *Hén.*, 39, 6 ; 46, 1-2 ; 48, 3-6 ; 62, 7 ; 70, 1 ; *IV Esdr.*, 12, 32 ; 13, 26, 52. Cf. **LIX**, 275 ; **CCLXXXVIII**, 40 et suiv. ; **CCLIX**, 373 et suiv. ; 379 et suiv. Il faut remarquer que l'expression *Fils de l'Homme* (*bar-enos* ou *bar-nascha*) met l'accent sur l'*humanité* du Messie, comme le grec υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, et s'oppose à *Fils de Dieu* (*ben-elohim* ou *bar-ilaha* = υἱὸς τοῦ Θεοῦ). **CCXCVIII**, 383.

dieu sur le trône du monde (1). Quand on en vient à dire que, dans la lutte contre le Messie, les démons se joignent aux hommes mauvais et que c'est du monde des anges déchus et de leur chef que le héros divin triomphe, on donne l'indication de la source où le mythe a été puisé, en évoquant la représentation perse du combat final entre le Bien et le Mal. Remarquons, d'ailleurs, que l'attente d'un roi idéalisé, maître de l'univers, est courante chez les peuples sémitiques ; elle représente, pour ainsi dire, la modalité de réorganisation du monde, propre à l'imagination des Sémites (2). Et même, dans la religion assyro-babylonienne, l'attente du règne messianique paraît une espèce d'anticipation du mythe tel que nous le rencontrons chez les judéo-chrétiens. On y trouve le Messie dieu et homme, la naissance surnaturelle, la résurrection miraculeuse, l'espoir du retour, etc. (3).

Il n'y a pas accord en Israël pour accepter les visions apocalyptiques d'*Hénoch* ou du *IVe Esdras*, et là même où on leur fait confiance, c'est à des degrés divers. Ainsi, les *Oracles Sibyllins* annoncent encore l'apparition du roi invincible, qui régnera sur le monde régénéré et convertira les Gentils, éblouis de sa gloire (4). Et c'est encore le thème que développent les *Psaumes de Salomon*, qui sont du temps de Pompée (vers -63). On y lit (*Ps.* 17, 4) : « *C'est toi, Seigneur, qui as choisi David comme roi sur Israël, et tu lui as fait serment au sujet de sa race pour jamais, que son règne ne disparaîtrait pas de ta présence.* » Et, en 17, 21 : « *Vois, Seigneur, et fais surgir pour eux leur roi, fils de David, au temps que tu as fixé, ô Dieu, pour régner sur Israël, ton serviteur, et ceins-le de force, afin qu'il réduise les chefs injustes, qu'il purifie Jérusalem des nations qui la foulent en la ruinant. Sage et juste,*

(1) CCLXI, 25. On a vu là une transformation d'une divinité solaire (CCLXXXVIII, *loc. cit.*), mais sans en donner de preuve convaincante.
(2) CCXCVII, 303.
(3) Cf. Dhorme, *La religion assyro-babylonienne*. Paris, 1910, 171 et suiv.
(4) *Or. Sib.*, III, 652 et suiv.

qu'il chasse les pécheurs de l'héritage... »; 17, 30 : « *Et il aura les peuples des nations sous son joug pour le servir.* » Nous en sommes bien toujours, avec ces textes, à la représentation ancienne. Il est difficile de dire si, vers le temps de Jésus, elle prime encore généralement l'autre. J'inclinerais à le croire, sur cette considération que les divers agitateurs messianiques que nous connaissons n'ont rien de céleste dans leurs origines, et sur cette autre que, dans les écoles pharisiennes, on ne se représente pas, semble-t-il, habituellement, la venue au monde et la naissance du Messie comme différentes de celles d'un homme quelconque (1). Justin prête au Juif Tryphon l'affirmation : « *Nous tous, nous attendons le Christ homme né d'hommes* » (2). Il est probable que c'est l'opinion courante. On imagine que le Messie est peut-être déjà né obscurément quelque part et qu'il va se manifester d'un moment à l'autre. Il semble qu'à l'époque de Jésus la croyance soit largement répandue que ce Messie n'est pas à chercher parmi les puissants du monde, parmi les rois, mais bien parmi les hommes de Dieu, ceux qu'anime l'esprit des Prophètes (3). Il faut du reste noter que c'est seulement vers ce temps que l'usage du mot *Messie* (*Oint*) se répand pour désigner le lieutenant de Dieu dans l'œuvre suprême ; les docteurs n'emploieront tout à fait couramment le terme qu'après la destruction du Temple (70). C'est une remarque à ne pas oublier (4).

Entre le texte de *Daniel*, 7, 13, qui annonce la manifestation du Fils de l'Homme sur les nuées du ciel, et celui de *Zacharie*, 9, 9, qui le montre s'avançant modestement monté sur un âne, on a, je pense, hésité, chez les rabbins, pour fixer

(1) **CCLXXV**, 223.

(2) *Dial.*, 49, 1 : καὶ γὰρ πάντες ἡμεῖς τὸν Χριστὸν ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων προσδοκῶμεν γενήσεσθαι. — L'idée du Messie préexistant au ciel d'où Iahvé l'enverra à son heure, une heure que la piété des fidèles pourrait hâter, est pourtant déjà connue dans certains milieux. Cf. *Hénoch*, 39, 6 ; 46, 12 ; 48, 3-6 ; 62, 7 ; 70, 1 ; *IV Esdras*, 12, 32 ; 13, 26 ; etc. Mais *IV Esdras* peut être soupçonné d'influence chrétienne.

(3) **CCXCVIII**, 399. — (4) **CCL**, I, 136 et suiv.

le type du Messie (1). Les chrétiens recueilleront et associeront les deux images, mais les Juifs les séparent et chacun s'attache sans doute à celle que son propre tempérament lui recommande (2). Tout nous fait croire, pourtant, que la vision daniélique ne rallie qu'une minorité d'exaltés : l'heure de sa fortune n'a pas encore sonné. Ce qui ne veut pas dire, d'ailleurs, que le Juif pieux, vivant dans une atmosphère d'apocalypse, ne soit pas disposé à faire confiance à n'importe quelle mani festation de Iahvé, touchant l'instauration du Royaume espéré.

Je ne saurais trop répéter que nous n'avons plus les moyens de débrouiller et surtout de dater avec exactitude les diverses conceptions eschatologiques et messianiques qui se laissent entrevoir à travers les textes. Nous constatons qu'avant le Ier siècle de l'ère chrétienne, les Juifs s'intéressent beaucoup plus au *règne de Dieu*, à l'ère de félicité dans l'Alliance parfaite, qu'à la personne du Messie ; puis, qu'au Ier siècle, l'attente messianique s'exalte et qu'elle va s'amplifiant jusqu'à la Grande Révolte. La cause principale de cette agitation n'est pas à chercher dans un redoublement d'infortunes pour Israël ; mais, selon toute apparence, dans des computations acceptées par le populaire et qui prétendaient fixer le temps de l'instauration de ce *règne de Dieu* (ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ) tant souhaité. Il semble qu'une de ces computations annonce le Grand Jour pour les environs de l'an 30 de notre ère. Et peut-être, en définitive, le peuple, en ce temps-là encore, continue-t-il de s'attacher au *Royaume qui vient* plus qu'au Messie : c'est le Royaume que prêcheront le Baptiste et Jésus (3).

D'ordinaire, dans les écoles pharisiennes et autour d'elles, on entend que le Messie sera *fils de David*, ainsi que la tradition l'annonce. On dit couramment : *le règne de la maison de David*, pour signifier *les temps messianiques* (4). Il n'est pas

(1) CCLXXV, 227 et suiv. — (2) CCLXXVIII, II, 330.
(3) CCLXXXIII, 5 et suiv. — (4) CCLXXV, 216.

bien sûr que l'on croie véritablement, dans les milieux rabbiniques, que la *race de David* dure encore en secret quelque part et qu'elle se manifestera un jour ; par l'expression *race de David* on désigne sans doute la *race élue de Dieu* et qu'il jugera *digne de régner* ; mais, dans le peuple, c'est en rigueur que les mots sont pris, et c'est ainsi encore que les prendront les rédacteurs de la préhistoire de Jésus en *Mathieu* et en *Luc*. Les généalogies évangéliques n'ont d'autre but que de rattacher à David le fils de Joseph le Charpentier. Dans le même sens, témoigneraient encore les rigoureuses mesures de précaution prises, paraît-il, contre la *race de David*, par les Flaviens et les Antonins (1).

Pourtant, nous entrevoyons d'autres conceptions du Béni de Iahvé et il convient de les considérer un instant.

Peut-être, au temps des Hasmonéens, qui étaient de race sacerdotale, l'idée reçut-elle faveur que le Messie sortirait de leur maison ou, du moins, de la tribu de Lévi et non plus de celle de Juda, d'où était issu David. Quoi qu'il en soit des circonstances et de la date de son apparition, cette idée de la venue d'un Messie *fils de Lévi* a trouvé des partisans en Israël et, sans doute, la caste sacerdotale l'a-t-elle accueillie volontiers, dans la mesure où elle a adhéré au messianisme.

Dans un texte curieux, publié en 1910 (2) et qui se rapporte à une secte juive établie à Damas — nous aurons bientôt à nous occuper d'elle — il est nettement affirmé que le Messie ne sera pas un rejeton de David, mais « *un prêtre issu d'Aaron et d'Israël, qui châtiera tous ceux qui se sont insurgés contre l'autorité du pontificat* » (3). Et ce document, dont on pourrait

(1) Eusèbe, *H. E.*, 3, 12 nous montre Vespasien recherchant les davidiens ; Domitien l'aurait imité (3, 19-20), puis Trajan (3, 32). Cf. Michel le Syrien, 6, 3 (Édit. Chabot, I, 169a), sur les recherches et exécutions prêtées à Vespasien.

(2) SCHECHTER, *Documents of Jewish Sectaries*, vol. I. *Fragments of a Zadokite work*. Cambridge, 1910.

(3) Israël LÉVY. *Un écrit sadducéen antérieur à la destruction du Temple* REJ, 1er avril 1911, 167.

contester la portée, puisqu'il n'exprime peut-être que l'opinion d'un petit groupe de schismatiques, trouve confirmation dans le *Testament des douze Patriarches* (1). C'est, je pense, parce que cette opinion sur l'origine du Messie est assez répandue et contredit l'autre, qu'on en vient à les concilier en disant que *Celui qui doit venir* descendra à la fois de Lévi et de Juda : de Lévi en tant que Grand-Prêtre, de Juda en tant que Roi (2).

Je ne fais que mentionner l'opinion qu'il pourra venir un Messie *fils de Joseph*, nommé aussi *fils d'Ephraïm*, Messie de second degré, sans doute, difficile à définir et dont nous voyons mal la relation à l'autre : nous savons seulement qu'il doit périr dans le combat contre les puissances mauvaises et que la souveraineté appartiendra au *Fils de David* (3). Peut-être faut-il, avec Dalman, voir l'origine de cette conception d'un Messie fils de Joseph — dont il nous est, du reste, impossible de déterminer exactement la date et l'expansion — dans la bénédiction prononcée par Moïse mourant, en *Deutéronome*, 33, 16-17 (4) : « *Que la bénédiction de celui qui habite dans le*

(1) *Lévi*, 18, 1, où il est dit que le Seigneur suscitera un prêtre qui remplira toutes ses intentions.

(2) *Test. des douze Patr.*, *Lévi*, 2 : Διὰ σοῦ καὶ Ἰούδα ὀφθήσεται Κύριος ἐν ἀνθρώποις. Ce n'est pas le seul texte. Schürer, **LXXV**, III, 257, n. 64, en relève plusieurs autres dans le même ouvrage : *Syméon*, 7 ; *Dan*, 5 ; *Gad*, 8 ; *Joseph*, 19. Il les soupçonne de contamination chrétienne et n'a pas tort. Il suffit de lire *Syméon*, 7, pour n'en point douter : ἀναστήσει γὰρ Κύριος ἐκ τοῦ Λευὶ ὡς ἀρχιερέα καὶ ἐκ τοῦ Ἰούδα ὡς βασιλέα, θεὸν καὶ ἄνθρωπον. — Un fragment d'Irénée, tiré d'une chaîne sur le *Deutéronome* (*P. G*, t. VII, col. 1240, n° XVII) confirme l'adoption par les chrétiens de la double origine du Messie : ἐκ δὲ τοῦ Λευὶ καὶ τοῦ Ἰούδα τὸ κατὰ σάρκα, ὡς βασιλεὺς καὶ ἱερεὺς ἐγεννήθη. L'*Épître aux Hébreux* s'attachera à raisonner sur cette qualité de Grand-Prêtre reconnue au Seigneur Jésus.

(3) *Talmud Bab.*, *Sakka* 52[a], ap. **LXXV**, II, 535, n. 34. Le personnage est introduit, comme bien connu, au cours d'une discussion sur *Zach.*, 12, 10 par Rab. Dosa. Nous connaissons deux maîtres de ce nom, l'un de la fin du Ier siècle, l'autre du temps d'Hadrien, et nous ne savons pas duquel il s'agit ici.

(4) C'est à propos de ce texte que le *Talmud de Babylone* nomme le Messie fils de Joseph ; le *Talmud de Jérusalem* ne le mentionne pas. Cf. **CCLXXV**, 252.

buisson vienne sur la tête de Joseph, sur le front du prince de ses frères. A son taureau premier-né, à lui est la gloire. Ses cornes sont les cornes du buffle, il en frappera tous les peuples ensemble, jusqu'aux extrémités de la terre. » L'opinion suivant laquelle ce Messie doit périr dans la lutte se rapporte vraisemblablement à un texte obscur de *Zacharie* (12, 10) : « *Ils feront le deuil sur lui, comme on fait le deuil sur un fils unique. Ils pleureront amèrement sur lui, comme on pleure sur un fils premier-né.* »

L'intérêt principal de cette représentation du Messie fils de Joseph, que son incertitude chronologique rend difficilement utilisable, c'est d'introduire la question du *Messie souffrant*, si importante au regard de l'interprétation chrétienne de la mort de Jésus, et si discutée (1). Aussi bien n'est-ce pas proprement un Messie souffrant que le *Fils de Joseph* ou d'*Ephraïm* dont parle le *Talmud* (2) : il périt dans le combat, ce qui est tout autre chose. De longs débats se sont donc engagés entre les chercheurs, les uns soutenant que les contemporains de Jésus étaient déjà parfaitement arrivés à la conviction que le Messie pourrait, sinon devrait souffrir et mourir, les autres le niant (3). Il semble bien que ce soient les derniers qui aient raison.

Je ne reprendrai pas ici toute la question, mais arrêtons-nous un instant devant le texte jugé décisif par les partisans de la thèse des souffrances du Messie, soit les chapitres 52 et 53 du *Deutéro-Isaïe* (4) relatifs au *Serviteur de Iahvé* = *Ebed*

(1) Dalman, *Der leidende und der sterbende Messias der Synagoge in ersten nachchristlichen Iahrtausend.* Berlin, 1888 ; **CCLXXV**, 236 et s. ; **LXXV**, II, 553 et suiv. ; **LI**, 386.

(2) **CCCV**, II, 273 et suiv. ; 363 et suiv.

(3) Bibliographie dans Goguel, *Jésus de Nazareth.* Paris, 1925, 199, n. 2, et dans Odeberg, *3 Enoch, or the Hebrew Book of Enoch.* Cambridge, 1928, 144, n. 5, qui verrait volontiers dans cette figure du Messie souffrant une transposition de Bar-Cochba, d'abord vainqueur, puis succombant au temps d'Hadrien.

(4) Sur le texte, **CCXXIII**, 64 et suiv. ; 102 et suiv. ; 122 et suiv. ; **CCLIX**, 316 et suiv. ; 337.

Iahvé. On comprend que les chrétiens, lorsqu'il leur a fallu faire passer le *scandale de la croix* (*I Cor.*, 1, 23), c'est-à-dire chercher à prouver que, *selon les Écritures* elles-mêmes, le Messie Jésus avait dû souffrir mort et passion pour effacer les péchés du monde, se soient réjouis de découvrir le morceau que voici (53, 3 et suiv.) (1) :

Il était méprisé et abandonné des hommes,
Homme de douleur et connaissant la souffrance,
Comme un objet devant lequel on se couvre le visage ;
Il était en butte au mépris et nous n'avons fait de lui aucun cas.

4. Véritablement c'étaient nos maladies qu'il portait,
Et nos douleurs dont il s'était chargé ;
Et nous, nous le regardions comme un puni,
Frappé de Dieu et humilié.

5. Mais lui, il a été transpercé à cause de nos péchés,
Brisé à cause de nos iniquités ;
Le châtiment qui nous donne la paix a été sur lui,
Et c'est par ses meurtrissures que nous avons été guéris.
. . . .
7. On le maltraite, et lui se soumet à la souffrance,
Et n'ouvre pas la bouche,
Semblable à l'agneau qu'on mène à la tuerie,
Et à la brebis muette devant ceux qui la tondent,
Il n'ouvre point la bouche.

La tentation de voir dans le tragique destin du Nazaréen l'inévitable réalisation d'une telle prophétie, comme celle de compléter les souvenirs, peut-être un peu incertains, de la tradition sur la Passion par les précisions de ce beau couplet, ne pouvaient guère ne pas s'imposer aux chrétiens. Pourtant était-il légitime qu'ils y cédassent, autrement dit était-ce bien du Messie que le *Deutéro-Isaïe* avait entendu parler ?

(1) Je cite la traduction Crampon.

D'un bout à l'autre de son poème circule, si je puis dire ainsi, le mythe du *serviteur de Iahvé* (1), sans du reste — et il n'y a pas à s'en étonner — que s'affirme avec une netteté qui découragerait la discussion le sens véritable de ce mythe. Les critiques s'accordent généralement à penser que l'*Ebed-Iahvé*, c'est Israël lui-même, le peuple saint personnifié (2), et que ses épreuves parmi les *goyim* momentanément victorieux préparent, avec le repentir des Exilés, une Alliance nouvelle (59) et l'exaltation de la nouvelle Jérusalem (60) :

> Lève-toi, Jérusalem, et resplendis, car la lumière paraît,
> Et la gloire de Iahvé s'est levée sur toi.

Il y a là une grande vraisemblance. Pourtant, elle a été contestée même par des hommes capables de se libérer des affirmations confessionnelles. Hugo Gressmann, par exemple, à qui la science est redevable de tant de suggestions précieuses, fait remarquer que le *Serviteur « souffre et éprouve avec son peuple, mais ne peut lui être identifié »* (3). Et comme, d'autre part, à son sens, il ne saurait s'agir d'un personnage historique, parce que tout ce qu'en dit le Prophète tombe hors de l'histoire, hors du réel, de l'individuel et du déterminé (4), il conclut qu'il s'agit d'un Serviteur idéal, du Roi-Messie. Mais il particularise sa conclusion et en restreint la portée, du fait qu'il reconnaît dans ce type messianique-là une nouveauté singulière et proprement une création du *Deutéro-Isaïe*. Il s'agit du *Messie de l'Exil*, bien à sa place dans la perspective que le Prophète se plaît à tracer pour le iahvisme quand il l'élargit aux limites d'une religion universelle (5).

Accorder à Gressmann sa conclusion conduirait à reconnaître

(1) *Is.*, 42, 1-4 ; 49, 1-6 et suiv. ; 50, 4-10 ; 52, 13-53, 12. — Sur ces textes : CCLIX, 287 et suiv.
(2) CCXXIII, 18 et suiv.
(3) CCLIX, 317. — (4) CCLIX, 219-223. — (5) CCLIX, 337.

que les chrétiens n'ont pas eu tort au fond de faire application à Jésus-Messie des données du texte en cause ; mais il demeurerait qu'en apparence, et selon l'authentique esprit palestinien, ils n'ont pourtant pas eu raison, parce qu'il ne semble pas que les Juifs d'avant Jésus aient reconnu le Messie dans ce singulier *Ebed-Iahvé* qu'on ne voit nulle part en posture messianique, je veux dire jouant le rôle que l'opinion la plus commune attendait du Messie. Sans doute, il n'est pas matériellement impossible que des réflexions plus ou moins originales aient amené dès lors quelques Palestiniens, surtout quelques groupements plus ou moins en marge du sentiment commun, à devancer l'exégèse chrétienne, en faisant application d'*Isaïe*, 52-53, au Messie (1), mais nous ne disposons d'aucun témoignage qui authentique l'hypothèse. Et c'est là pour nous la constatation essentielle : l'*Ebed-Iahvé* du *Deutéro-Isaïe* n'entrait pas au titre de composante normale dans les représentations courantes du Libérateur d'Israël. Remarquons qu'il aurait été facile de tirer des épreuves de Job, par exemple, une interprétation capable de rejoindre dans l'apologétique christologique la tendancieuse — et précieuse — exégèse de notre *Deutéro-Isaïe* (2). Tout cela, ce sera du travail postérieur à Jésus, du travail chrétien ; et quand il arrivera aux rabbins d'en tenir compte et d'y croire trouver profit pour eux-mêmes, ce ne sera qu'à la fin du

(1) **LXXV**, 175 et suiv. et **CCLXXXVIII**, 41 qui insiste sur cette application et rapproche les deux Messies de Tammouz mourant et de Mardouk vainqueur, ou d'Adonis et de Melkart. Voir surtout Gressmann, **CCLX**, 317 et suiv., qui aperçoit dans l'évocation du triste sort de l'Ebed-Iahvé par *Isaïe* un retour sur le grand mythe sémitique du dieu mourant et ressuscitant : il s'agirait toujours du type Adonis-Tammouz. On peut, en effet, penser à une influence du mythe sémitique en cause sur la forme et, si l'on veut, l'inspiration du passage d'*Isaïe*, parce que rien n'est fait de rien. Aller plus loin, c'est imaginer ce que le texte ne dit pas, c'est céder à l'esprit de système.

(2) Spitta, *Zur Gesch. und Liter. des Urchristentums*. Göttingen, 1901,

IIe siècle ou au IIIe (1). Supposer, comme on l'a fait, que le portrait du Messie conformé au type de l'*Ebed-Iahvé* était, aux approches de l'ère chrétienne, accepté par des Juifs, d'ailleurs indéterminés, mais qu'il faut nécessairement élever fort au-dessus du niveau commun, tandis que le peuple aurait continué d'attendre le Roi Glorieux (2), c'est, je pense, chercher à expliquer l'obscur par le ténébreux.

Prenons bien garde à un fait capital : le judaïsme a parfaitement connu les souffrances expiatoires et acceptées de plein gré dans une intention de compensation (3) ; et, de même, il n'a pas méconnu la valeur rédemptrice du sang versé dans certaines conditions (4) ; mais sont-ce vraiment ces représentations qui paraissent fondamentales en *Isaïe*, 52-53, et même en *Sagesse*, 2, 12-20, qui reprend et développe, avec beaucoup plus d'ampleur que le *Deutéro-Isaïe*, le thème du Juste persécuté et finalement vainqueur devant Dieu des méchants dressés contre lui ? On ne le dirait pas. Le passage

(1) **CCLII**, 450 ; **CCLVII**, 151 ; **CCLXXV**, 236 et suiv. ; **LXXV**, II, 648 et suiv. Le P. DE GRANDMAISON (*Jésus-Christ*. Paris, 1928, II, 259, n. 1) s'étonne de ce long silence de la littérature rabbinique et ne comprend pas que des passages aussi « clairs » que ceux d'*Isaïe*, 53, et de *Zach.*, 14, 1 et suiv., soient demeurés sans écho. Il cherche « quelques allusions » dans les Apocryphes (Paraboles du *Livre d'Hénoch*, 46, 4 et suiv. ; 52 et suiv. ; *Test. des douze Patriarches*, *Benj.*, III, 8), mais il convient qu'elles sont « fort contestables ». En effet. — Sur les efforts tentés pour établir que l'interprétation chrétienne d'*Is.*, 52-53 était déjà connue en Israël au temps de Jésus, cf. **CCLXXIX**, I, 551 et III, 166, n. 255. — Sur les textes rabbiniques invoqués : MONTEFIORE, *Rabbinic Literature and Gospel Teachings*. Londres, 1930, 305 et suiv.

(2) I. LÉVI, *Le sacrifice d'Isaac*, 184. C'est dans ce sens que pourraient témoigner les textes de Justin (*Dial.*, 89, 2 ; 91, 1 ; 93, 2) allégués par SCHÜRER (**LXXV**, II, 555) et qu'un écrivain catholique tout récent (J. BONSIRVEN, S. J., *Les idées juives au temps de Notre-Seigneur*. Paris, 1934, 161) a bien raison de qualifier d'*aveux, un peu étonnants*, mis par l'apologiste chrétien dans la bouche du juif Tryphon. Je me risque à croire, pour me les expliquer, qu'ils partent en réalité de la plume de Justin lui-même, persuadé d'avance que les Écritures ont nécessairement annoncé les souffrances du Christ.

(3) **CCLXXV**, 236.

(4) Cf. WINDISCH, *Die Sühnkraft des Blutes*. Excursus ap. *Hebr.*, 77 et suiv., dans LIETZMANN, *Hdb. zum N. T.*. Tübingen, 1913 et p. 82 de la seconde édition (1931).

de la *Sagesse* n'en souffle mot, et comme, selon toute apparence, son auteur a connu notre *Isaïe* (1), il faut qu'il n'ait pas su y voir ce qui y paraît si évident à certains modernes. L'idée primordiale, c'est que le Serviteur souffre et meurt en conséquence des péchés du peuple (53, 5-6) ; Iahvé l'a accablé, mais s'est apaisé devant la dureté de l'épreuve qu'il lui a imposée et il l'a relevé glorieusement (53, 10) pour faire de lui le restaurateur d'Israël et la lumière des nations (Loisy). C'est à cette affirmation essentielle que le Prophète veut conduire son lecteur, puisque son but suprême c'est la *consolation d'Israël*. Ce qu'a été le Serviteur souffrant, c'est quelque chose comme le *bouc émissaire* chargé des péchés du peuple et non proprement le *Rédempteur* devant Iahvé, comme Jésus le sera dans la croyance chrétienne. Du reste, quand on regarde de près le texte original, où abondent les mots de lecture incertaine et de sens douteux (2), on échappe difficilement à l'impression que l'interprétation chrétienne elle-même a trop largement contribué, en précisant et en éclaircissant tout le passage dans son sens, à fonder l'exégèse qu'elle devait exploiter.

J'insiste sur le silence des rabbins anciens touchant cette notion des souffrances du Messie, parce qu'il est d'une éloquence irrésistible. L'idée que les vieux maîtres de l'École mettaient au premier plan dans leur enseignement sur l'Oint de Iahvé, se présente même d'abord en antithèse à celle que le *Deutéro-Isaïe* est censé authentiquer ; elle affirmait, dans la plus solide assurance, le triomphe irrésistible du Béni et proclamait la splendeur future de son règne. Ainsi les rabbins ont, dans leur ensemble, constate le P. Lagrange, « *fermé les yeux aux textes qui faisaient présager les souffrances du Messie* », et, tout particulièrement, ils ne se sont pas avisés avant la seconde moitié du second siècle de notre ère — au plus tôt — que le texte d'*Isaïe*, 52,13-53,12, les annonçait.

(1) Cf. *Sagesse*, 2, 12 et *Is.*, 3, 2. — (2) CCXXIII, 122 et suiv.

L'auteur du *Targum de Jonathan*, à propos d'*Isaïe*, 52, se livre à d'extraordinaires acrobaties d'exégèse pour ne laisser au Messie que la gloire et rejeter tout ce qui peut paraître fâcheux dans l'annonce prophétique sur le peuple, le Temple, etc. Et lorsque les Maîtres commencent à accepter que le Messie ait pu souffrir, c'est en reportant ses maux sur la période de sa vie antérieure à son exaltation. Plus précisément, il n'est jamais question, dans le rabbinisme ancien, de la mort expiatrice du Messie, fils de David. Assurément, il arrive qu'on parle de sa mort ; ainsi lisons-nous, en *IVe Esdras*, 7, 29 : « *Après ces années* — les 400 ans du bienheureux règne messianique — *mon fils, le Christ, mourra, et tous ceux qui ont un souffle d'homme* » (1). Mais cette mort est naturelle et, si je puis ainsi dire, neutre : elle met l'accent sur l'humanité du Christ et n'est chargée d'aucun sens, ni dans l'ordre du salut, ni dans celui du pardon (2). En d'autres termes, la représentation chrétienne de la mort du Christ n'a point ses racines en Israël, et la difficulté que font les disciples de Jésus, au dire de nos Synoptiques (3), pour accepter l'éventualité des souffrances de leur Maître, tout autant que les répugnances marquées par les Juifs au sujet de la Passion dans les polémiques ultérieures, sont très significatives et très probantes.

A vrai dire — le P. Lagrange a parfaitement raison de le remarquer (4) — on ne concevrait pas que les Juifs aient pu s'attacher à une représentation de la mort-sacrifice ou des souffrances expiatoires du Messie, tant qu'ils considéraient la fidélité à la *Thora* comme la voie salutaire. Saint Paul verra cela très bien. L'espérance messianique en Israël se mettait à la suite de la Loi ; elle ne se jetait pas à la traverse ;

(1) Je ne connais pas d'autre texte qui rende le même son, et celui-là est postérieur à la ruine de Jérusalem en 70. Cf. Gunkel, ap. **CCLXIX**, **II**, 352.

(2) **CCLXXV**, 245.

(3) *Mc.*, 8, 31 et suiv. ; *Mt.*, 16, 21 et suiv. ; *Lc.*, 9, 22 et suiv.

(4) **CCLXXV**, 251.

elle en supposait la pleine réalisation, non l'abolition. C'est pourquoi, dès maintenant, nous connaissons que la doctrine chrétienne touchant le Messie n'est pas le simple prolongement du messianisme juif : elle n'est qu'un réflexe du destin de Jésus et un produit de la méditation des disciples du Nazaréen après sa mort et sur elle (1).

V

Place du messianisme dans la vie juive.

En somme, nous pouvons considérer comme certain que ces spéculations eschatologiques et messianiques aboutissent, dans la pratique, à des convictions extrêmement variables de milieu à milieu, de groupe à groupe et même d'individu à individu (2). Chacun conclut selon son tempérament et sa culture. Un zélote se représente le Messie comme une sorte de Judas Macchabée glorifié. Un pharisien l'imagine comme un chef juste régnant sur le peuple de Dieu délivré du joug des *goyim*. Un pieux essénien le voit comme un émissaire de Dieu, armé d'un pouvoir surhumain. Seuls, le sacerdoce de Jérusalem et l'aristocratie de la Ville sainte ne sont point, dit-on, favorables à ces divagations consolantes. Les gens en place et qui s'accommodent des compromissions profitables avec les étrangers et les impies, redoutent, et non sans cause, le trouble et l'agitation que le messianisme est capable d'engendrer parmi les hommes moins satisfaits de leur sort et plus exaltés dans leur piété. Les *politiques* de Palestine se tiennent en garde, à juste titre, contre des espoirs qu'ils savent décevants et une confiance grosse d'aventures désastreuses. Les Romains partagent cette défiance et leur attention

(1) *Cf.* **CCLXXVIII**, I, 118 qui donne comme preuve de ce fait que les disciples de Jésus ne sont pas censés comprendre ce qu'il leur annonce de sa passion nécessaire (*Mc.*, 9, 10 ; 9, 30 et suiv.).

(2) Sur l'histoire proprement dite de la croyance, voir **LXXV**, II, 505 et suiv. ; **XXXIII**, 213.

demeure constamment en éveil au regard de l'illusion juive.

Il suffit de voir comment Josèphe a escamoté l'attente eschatologique pour se rendre compte de l'importance qu'y attachaient les maîtres d'Israël. Peut-être les hommes de sens rassis qui lui ressemblaient essayaient-ils de neutraliser l'exaltation messianique en *réalisant* le Messie immédiatement. On sait que les rapatriés de l'Exil crurent un moment que Zorobabel était sans doute le Béni de Iahvé. Dans le même temps, Cyrus, à ce qu'il semble, fut aussi soupçonné de l'être (1) ; de même Alexandre (2) ; et Josèphe osera dire, avec une impudence sans nom, que les Promesses ont trouvé leur réalisation en Vespasien (3). Suétone et Tacite n'ont pas manqué de faire écho au chroniqueur juif (4) et de prétendre que c'était bien à Vespasien et à Titus que s'appliquaient les prophéties juives promettant l'empire du monde à « *des gens partis de Judée* » (5). Il va de soi que le peuple juif n'était pas atteint par des interprétations de ce genre.

Je ne crois pas exagéré de dire qu'à la veille de la naissance de Jésus les spéculations et computations diverses sur le temps messianique, la venue du Messie, le Jour de Iahvé, la Résurrection, le Jugement se placent au centre de la pensée et forment le principal des préoccupations politico-religieuses des Palestiniens juifs. Les scribes en disputent dans leurs écoles ; les piétistes en animent les synagogues ; le peuple s'en réconforte et s'en exalte et il attend *ce qui doit venir* dans l'anxiété et l'espoir. Avant le temps où nous nous plaçons, l'intérêt pour la spéculation messianique ne paraît pas avoir été très instant :

(1) Du moins **LXXV**, II, 508, est tenté de lui appliquer les vers d'*Orac. Sibyl.*, 3, 286 et suiv. : Καὶ τότε δὴ θεὸς οὐρανόθεν πέμψει βασιλέα
κρινεῖ δ'ἄνδρα ἕκαστον ἐν αἵματι καὶ πυρὸς αὐγῇ
= *Alors Dieu enverra du ciel un roi pour juger tout homme dans le sang et l'éclat du feu.*

(2) Kampers, *Alexander der Grosse und die Idee der Weltimperiums in Prophetie und Saga*. Fribourg, 1901.

(3) *B. J.*, 6, 5, 4. — (4) **LXXV**, II, 518.

(5) Tacite, *Hist.*, 5, 13. Cf. Suétone, *Vesp.*, 4.

le Messie ne tient pas beaucoup de place dans les textes. Il n'en va pas de même dans la génération à laquelle appartient Jésus et dans celle qui le suit. L'excitation ne fait que croître jusqu'au moment de la Grande Révolte : de nombreux prophètes ou messies se lèvent (1) et les incidents se multiplient qui annoncent la prochaine manifestation divine.

Je viens de parler de computations : on en rencontre en effet dans les écrits apocalyptiques, qui prétendent établir la date de la venue du Messie (2). L'annonce que « le Royaume est proche », principe de la mission de Jésus (*Mc.*, 1, 14-15 ; 9, 1 ; 13, 30) répond sans doute à une opinion suivant laquelle l'avènement du Royaume doit se produire en l'an 5000 de la Création. Il ne s'agit encore que du *millenium*, les mille ans de joie terrestre qui doivent précéder le *Jour de Iahvé* (3). Ce petit jeu de calculs prophétiques a duré et il n'a pas encore, de nos jours, perdu tous ses amateurs. Certains rattachaient la réalisation de la grande espérance à une idée religieuse et morale, en la fixant au temps où, par sa piété et ses vertus, le peuple la mériterait. Les plus sages et, sans doute, les plus nombreux regardaient comme le secret de Dieu l'heure marquée par sa volonté (4).

La meilleure preuve de l'importance pratique du messianisme vers le temps de Jésus, c'est l'existence d'une agitation qui n'a de sens que par lui et ne s'autorise que de l'attente qu'il encourage (5). Au siècle qui précéda et plus encore aux deux siècles qui suivirent Jésus, cet état d'esprit engendra des mouvements populaires plus ou moins profonds, qui causèrent de grands maux à la nation juive et, finalement,

(1) Jos., *B. J.*, 2, 13, 4 ; 6, 5, 2 ; *Ant.*, 20, 8, 6. Cf. **XLVIII**, 5 et suiv.
(2) **CCLXXX**, 273 ; **CCLXXXIII**, 6.
(3) *Assomption de Moïse*, 1, 17-18. — Cf. **CCLXXXIII**.
(4) C'est l'idée qui s'exprime dans le fameux passage de *Mc.*, 13, 32 : *Quant à ce jour et à l'heure, nul ne les sait... mais* (seulement) *le Père*.
(5) Friedlander. *Die religiösen Bewegungen des Judentums im Zeitalter Jesu*. Berlin, 1905 ; **CCXCVIII** 409 et suiv.

furent l'occasion de sa ruine totale. Chaque inspiré qui se lève, chaque révolté qui pousse son appel aux armes trouve en Israël des hommes disposés à reconnaître en lui *Celui qui doit venir*. Nous sommes loin même d'entrevoir tous les insurgés juifs des temps qui avoisinent le début de l'ère chrétienne : nous en devinons pourtant quelques-uns à travers les réticences prudentes de Josèphe. Notamment, à la mort d'Hérode et en réaction contre sa tyrannie, s'agitèrent plusieurs chefs populaires (1). De même quand, après la déposition d'Archélaüs (en 6), l'administration romaine chercha à se rendre compte des ressources du pays en procédant à un recensement, un certain Judas prit les armes en Galilée (2). Il déclarait ne connaître d'autre chef ni d'autre maître que Dieu (*μόνον ἡγεμόνα καὶ δεσπότην τὸν Θεόν*). Un peu plus tard, nous entrevoyons encore un certain Theudas et un Égyptien — probablement un Juif d'Alexandrie — qui prétendaient certainement venir de Dieu et réaliser ses desseins (3). Theudas se disait prophète — ne se donnait-il pas pour le Messie ? — et prétendait commander aux eaux du Jourdain qui s'ouvriraient pour le laisser traverser. Il se peut que Jean le Baptiste ait passé pour le Béni (4). L'initiative de Jésus nous resterait inintelligible, si nous ne la replacions dans cette ambiance où elle a trouvé sa préparation et, proprement, sa raison d'être.

(1) Josèphe, *Ant.*, 17, 8, 3-17, 9, 2 ; 17, 10, 2. Mouvements du reste assez obscurs, conduits, dit prudemment Josèphe (17, 9, 1), par des gens amoureux de nouveautés (συνελθόντες νεωτέρων ἐπιθυμίᾳ πραγμάτων).

(2) Jos., *Ant.*, 18, 1, 6.

(3) Jos., *Ant.*, 20, 5, 1 : γόης τις ἀνὴρ Θευδᾶς ὀνόματι, et *Act.*, 5, 36, sur le premier ; — Eusèbe, *H. E.*, 2, 21, 1 et suiv. ; Jos., *Ant.*, 20, 8, 6, et *Act.*, 21, 38 sur le second.

(4) *Mc.*, 6, 14-16 ; 8, 28. Cf. KLOSTERMANN, *Mk.*[2], p. 66.

CHAPITRE V

LA QUESTION DE L'UNIVERSALISME (1)
CONCLUSION SUR LES NOUVEAUTÉS

I

À QUI APPARTIENDRA LE ROYAUME DE DIEU ?

Mais, ce Royaume de Dieu que les Juifs du temps de Jésus en viennent à imaginer sous la double forme du règne messianique sur terre et du règne sans fin de Iahvé après la liquidation générale du monde matériel, à qui le destinent-ils ? Doit-il rester la part exclusive d'Israël, ou, conformément aux représentations que nous avons rencontrées dans la première période de l'histoire de leur eschatologie, admettent-ils que tout ou partie des *goyim* y puisse ou doive entrer un jour ? Particularisme ou universalisme ? La question se trouve compliquée du fait qu'aucune doctrine stable et en quelque manière orthodoxe ne vient encore, à l'époque qui nous retient, contraindre les opinions particulières.

Je rappelle que les anciens Juifs, quand ils ont admis que

(1) Cf. **CCLIII**, 53-86, qui, du reste, élargit la question beaucoup plus que je ne le fais ici, en mettant en ligne le judaïsme de la *Diaspora* ; **CXCVI**.

les *nations* auraient part aux bienfaits de Iahvé, ont toujours entendu qu'auparavant elles reconnaîtraient sa puissance et sa Loi : en d'autres termes, qu'elles se feraient juives. Il est toujours loisible à un individu de chercher, de découvrir et d'avouer la Vérité, donc d'adhérer à Israël. Et, en principe, rien ne s'oppose à ce que pareille conversion s'étende à un peuple tout entier. Sans quitter l'horizon palestinien, nous voyons qu'au début de l'ère chrétienne, une grande partie de la population juive de la Galilée se trouvait composée de convertis récents, anciens habitants du pays, contraints à la circoncision et pliés à la *Thora* par les colons israélites, sous les Hasmonéens. Normalement, le *peuple élu* ne saurait consentir à une autre réalisation du salut pour les païens. Iahvé, de dieu protecteur de quelques tribus, est devenu le maître du monde : le monde et tous les hommes n'ont qu'à prendre conscience de cette certitude et à en accepter les conséquences, pour entrer dans le corps de ses serviteurs. Présentement, *Israël est seul à savoir* et, de ce fait, il vit à part du reste de l'univers, dans une position privilégiée par rapport à Dieu; mais il n'est pas interdit d'espérer que l'heure viendra où les nations, à leur tour, recevront la lumière. Du reste, il n'est pas davantage défendu de croire qu'elles ne seront jamais éclairées et lasseront enfin la patience de Dieu, qui les exterminera. Dans la première hypothèse, Israël régnera sur les convertis, qui lui seront subordonnés, ou bien ils se confondront avec lui ; c'est affaire d'opinion personnelle. Dans la seconde hypothèse, le même Israël restera seul témoin et unique profiteur de la Vérité.

Les deux courants d'opinions coulent côte à côte dans la Palestine romaine (1). On comprend d'abord que les Juifs établis en terre païenne aient, pour ainsi dire, *dénationalisé* leur religion ; nous ne tarderons guère à constater qu'il en

(1) CCLXV, 33.

a été, en effet, ainsi. Par suite, il paraît naturel qu'ils l'aient prêchée autour d'eux et qu'ils se soient efforcés de la faire prévaloir sur les cultes païens. Une part notable de la littérature judéo-hellénistique est destinée à guérir les Gentils de leur aveuglement (1). Paul, l'apôtre, dit au Juif qu'il met en scène dans l'*Épître aux Romains* (2, 19-20) : « *Tu t'assures toi-même que tu es le guide des aveugles, la lumière de ceux* (qui sont) *dans les ténèbres, docteur d'ignorants, maître d'enfants, ayant l'expression de la connaissance et de la vérité dans la Loi* » (2). La tentation de jouer ce rôle séduit moins les Palestiniens, sans pourtant les épargner tout à fait. Il est impossible que l'action des Juifs hellénisés ne s'exerce point sur leurs frères et ne les pousse point, suivant leur exemple, à généraliser, à universaliser leur foi (3). Mais cette tendance rencontre des résistances, en sorte que les textes contradictoires ne manquent pas, qui s'affrontent résolument.

D'abord, rien de plus facile que de relever dans les Livres saints des affirmations très nettes d'universalisme. Ne lisons-nous pas, par exemple, en *Jérémie*, 31, 33-34 : « *Je serai leur Dieu et ils seront mon peuple. Celui-ci n'enseignera plus son prochain, ni celui-là son frère, en disant : Connaissez Iahvé ; car tous me connaîtront* » ? Certes, le contexte ne suppose pas qu'il s'agisse des nations, mais bien plutôt des Israélites ramenés sous leur devoir ; cependant, la citation considérée isolément semble bien annoncer la réconciliation de l'humanité entière avec le vrai Dieu. *Isaïe*, 2, 2-4, décrit cette réconciliation au terme de laquelle les armes se trouveront muées en instruments aratoires : « *Et l'on n'apprendra plus la guerre* » (4).

(1) **LXXV**, III, 114.
(2) **LXXV**, III, 550 et suiv. Philon enseignera que Dieu ne fait aucune différence entre les hommes, que ce n'est pas la naissance qui confère la noblesse, mais bien la sagesse et la vertu. Tous ceux qui se détournent de l'idolâtrie pour venir au vrai Dieu sont membres du véritable Israël qui n'est pas *celui selon la chair*. Et cette sorte de cosmopolitisme du judaïsme garantit qu'il est bien la meilleure des religions.
(3) **CCLXV**, 75. — (4) Même tableau ap. *Michée*, 4, 1-5.

Le grand monument de la piété du cœur en Israël, je veux dire le Psautier, reflète très souvent ce qu'on peut nommer un *esprit universaliste*, en ce qu'il représente Iahvé comme le maître de toute la terre, le Dieu accessible à tous les hommes. Ainsi lisons-nous au *Psaume* 22, 28 et suiv. : « *Alors* — c'est-à-dire quand la délivrance d'Israël aura convaincu les nations de la souveraine puissance de Iahvé — *se souviendront de Iahvé et reviendront à lui toutes les extrémités de la terre; et devant lui se prosterneront toutes les tribus des nations. Car c'est à Iahvé qu'appartient le règne et c'est lui qui domine sur les nations* ». Cette universalité de la domination et même de la bienveillance de Dieu s'exprime encore ailleurs : « *Hommes et bêtes reçoivent ton secours, Iahvé. Que ta bonté est précieuse, ô Dieu ! Les fils des hommes se réfugient à l'ombre de tes ailes...* » (*Ps.* 36, 7 et suiv.). « *... Iahvé est bon pour tous et ses compassions s'étendent sur toutes ses créatures* » (*Ps.* 145, 9). On a très justement noté (1) le relief que prend de ce point de vue le livre de *Jonas*. On y voit des matelots païens invoquer Iahvé (1, 14) et les Ninivites croire en lui et implorer sa miséricorde (3, 5), « *si bien que Dieu se repentit du mal qu'il avait annoncé qu'il leur ferait et il ne le leur fit pas* » (3, 10). Il a considéré qu'il y avait trop d'irresponsables dans la ville : « *Plus de vingt mille êtres humains qui ne savent pas distinguer leur main droite de leur main gauche et des animaux en grand nombre* » (4, 11).

En second lieu, on a pu très aisément découvrir dans les écrits rabbiniques nombre de sentences et de préceptes sur la nécessité d'aimer ensemble Dieu et tout homme, considéré comme une créature de Dieu (2). Cette idée s'exprime au moins trois fois, avec plus ou moins de netteté, dans le *Testament des douze Patriarches* (3). Or, quelle marque d'amour

(1) **CCLII**, 149 et suiv.
(2) **CCLXV**, 57-58 et n. 1 ; **CCL**, I, 18 et suiv. sur le Grand Commandement.
(3) *Issachar*, 5 et 7 ; *Dan.*, 5. Cf. encore *Lévi*, 14 : *La lumière de la Thora fut donnée pour éclairer tout homme.*

plus convaincante donner aux hommes que d'essayer d'ouvrir leurs yeux à la vérité salutaire ? A en croire *Mt.*, 23, 15, les pharisiens se donnaient, en effet, beaucoup de mal pour gagner des âmes : « *Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites, parce que vous parcourez la mer et la terre pour faire un prosélyte !* » C'est que les rabbins considéraient volontiers Abraham, le père de la race et le garant des promesses divines, comme le type du prosélyte et le grand faiseur de prosélytes. Son exemple était de poids pour eux (1).

Nous sommes d'ailleurs réduits à de fort maigres attestations au regard de ce prétendu zèle pharisien pour la propagande. Aussi bien ne semble-t-il pas que les Juifs palestiniens de ce temps, même les plus larges d'esprit, aient conçu leur *universalisme* autrement qu'en le faisant entrer dans les cadres de leur *particularisme* foncier (2). Iahvé est le créateur du monde, évidemment, mais il est surtout le père d'Israël ; il est le Dieu de tous les hommes, mais d'abord celui de son peuple, et sa Loi demeure imprescriptible. Le signe distinctif dont elle marque le Juif, la circoncision, doit rester strictement d'obligation pour n'importe quel fidèle du vrai Dieu, et c'est toujours un opprobre que de n'être pas circoncis. D'autre part, là même où il tend à s'universaliser, le messianisme ne se spiritualise pas : il repose sur l'idée fondamentale de la restauration d'Israël, c'est-à-dire sur le nationalisme juif. Dans tous les cas, c'est en Palestine et pour elle que doit s'organiser le Royaume messianique, en Palestine aussi que se jouera le grand drame eschatologique.

Il est donc bien vrai de dire que l'universalisme palesti-

(1) Montefiore, ap. **CCLXVII**, I, 43, rappelle des textes caractéristiques dans ce sens.

(2) **CCLXV**, 76, a bien montré comment se faisait l'accord dans cette contradiction apparente. Les rabbins du Ier siècle interprétaient les prescriptions du *Pentateuque* sur la nécessité d'aimer l'*étranger* (le *ger* = le colon étranger), en les ramenant à la nécessité d'aimer le prosélyte : cf. Montefiore, *loc. cit.*

nien n'est, en réalité, qu'une extension du particularisme et l'absorption du monde des *goyim* par le peuple élu. L'affirmation paulinienne : « *Il n'est plus ni Juif ni Grec* » (*Gal.*, 3, 28), ne paraît pas encore de mise en Israël. Plus même : il y a lieu de croire que le nationalisme exclusif demeure plus vivant dans la masse populaire que les sources littéraires ne nous le laissent constater (1).

II

L'IMPORTANCE DES NOUVEAUTÉS.

Si l'on compare le tableau que nous venons de tracer de la pensée religieuse juive palestinienne dans le temps qui précède l'ère chrétienne, avec celui dont les documents préexiliens ou contemporains de l'Exil fournissent les traits, on ne peut échapper à la conclusion qu'Israël a été profondément atteint par des influences étrangères (2). Assurément elles se sont exercées surtout dans la ligne des préoccupations juives, des antécédents juifs, de l'esprit juif, ce qui revient à dire que les Juifs ont fait autour d'eux les emprunts qui répondaient à leurs besoins. Le triage et plus encore le dosage de ces emprunts présentent d'ailleurs bien des difficultés et laissent mainte incertitude derrière eux. L'influence fondamentale paraît être celle de *Babylone*, avec ses représentations cosmologiques, astrologiques et gnostiques ; puis vient celle de la *Perse* (3), marquée particulièrement dans le domaine

(1) **CCLXV**, *loc. cit.* ; **CCXCIV**, I, 228.

(2) Sur toute cette conclusion : **CCLIII**, ch. XXV, le dernier du livre. — LAGRANGE (**LI**, 388), qui n'accepte pas la contamination du peuple et du Livre de Dieu par les influences païennes, attribue le succès croissant de l'explication par elles des incontestables *nouveautés* que nous venons de passer en revue, à l'engouement grandissant pour l'histoire comparée des religions. Naturellement, tant qu'on a regardé le judaïsme comme une religion mise par Dieu à part et au-dessus de toutes les autres, on ne l'a pas vue comme on a fait quand on s'est avisé de la replacer dans son cadre historique véritable.

(3) I. SCHEFTELOWITZ, *Die Altpersische Religion und das Judentum*. Giessen, 1920.

de l'angélologie, de la démonologie et de l'eschatologie ; enfin s'affirme celle du *monde hellénistique*, dans l'évolution de la représentation de Dieu, dans la constitution de la foi à l'immortalité de l'âme, dans une certaine manière nouvelle — et que nous allons retrouver — de se représenter et d'interpréter la *Thora*. Plus difficile à repérer que les autres, parce que plus diffuse, cette action de l'esprit grec, subtile, insinuante et, du reste, favorisée par les incessants contacts des colonies de la *Diaspora* avec Jérusalem et la Judée, a peut-être plus d'importance que nous ne serions d'abord portés à lui en attribuer (1).

Sur aucun point, nous ne nous trouvons en face d'emprunts voulus, réfléchis, conscients ; mais nous constatons les effets d'une contamination lente, d'une action de contact, suivies d'une adaptation plus ou moins rapide, dans tous les cas spontanée et automatique. Le phénomène n'a en soi rien de singulier ni de surprenant : il s'accorde même tout à fait avec la pratique commune entre peuples voisins ; mais, parce que c'est chez le *peuple de Dieu* qu'il s'est, en l'espèce, réalisé, les préjugés confessionnels, les chrétiens plus encore que les juifs, ont longtemps fait obstacle à ce qu'on le reconnût. A qui se refuse encore à y consentir, les origines historiques du pré-christianisme demeurent inintelligibles.

(1) Le livre d'I. Lévy (**CCLXXVII**, livre IV) a posé un certain nombre d'affirmations, touchant l'étendue et la profondeur de cette influence, qui n'emportent pas la conviction, mais qui, à tout le moins, réclament une reprise d'ensemble du problème. Déjà Nielsen (**CCXCVIII**, 31 et suiv.) insistait sur la pénétration hellénique dans les pays sémitiques du Nord, c'est-à-dire en Syrie, en Palestine, dans le nord de l'Arabie même et jusqu'à l'Euphrate, autour du début de l'ère chrétienne.

LIVRE III

LA RÉALITÉ DE LA VIE RELIGIEUSE JUIVE EN PALESTINE

CHAPITRE PREMIER

LES GRANDES TENDANCES DE L'ORTHODOXIE : SADDUCÉENS, PHARISIENS, ZÉLOTES

Les textes ne nous permettent pas toujours d'atteindre jusqu'à la vie réelle parce qu'ils ne nous laissent pas, dans tous les cas, apprécier l'importance ni évaluer le rayonnement des faits qu'ils nous rapportent. Il nous est souvent difficile de replacer ces faits sur leur plan véritable et, plus encore, de déterminer la relation exacte entre les divers plans. Or, très certainement, la vie juive aux approches de l'ère chrétienne est confuse et complexe ; plusieurs courants divergents la traversent et, d'ensemble, il est impossible de la ramener à une formule unique, de l'enfermer dans une définition. Nous pouvons du moins l'analyser sommairement, indiquer ses tendances principales et marquer ses réalisations caractéristiques sous leurs formes les plus apparentes.

Cependant, nous devons prendre garde de ne céder ni à l'esprit de système, ni au désir d'établir des catégories trop strictes. Il est à craindre que Josèphe ait arrêté les lignes de ses descriptions bien plus nettement que la réalité ne l'y

autorisait. Quand, par exemple, pour fixer les idées de ses lecteurs grecs et romains, il assimile les *sadducéens* aux épicuriens, les *pharisiens* aux stoïciens et les *esséniens* aux pythagoriciens, il exagère ou même invente. D'un autre point de vue, il ne faut pas attacher une signification trop rigide à certains mots au premier abord très frappants : quand on a dit un *pharisien*, on n'a pas épuisé une définition, car il y a sans doute pharisien et pharisien.

Il se manifeste certainement des tendances diverses (1) dans l'Israël de ce temps au regard de la compréhension de tous les problèmes que posent la vie publique, la vie religieuse, la vie morale. Et ces tendances se ramènent à des directions générales assez différentes. Ainsi, dans les limites de l'orthodoxie, c'est-à-dire à l'intérieur du judaïsme rattaché à la *Thora* et au Temple, nous apercevons quatre de ces tendances, qui correspondent aux quatre désignations de *sadducéens*, *pharisiens*, *zélotes* et *esséniens* (2).

I

Les sadducéens.

Nous ne savons pas au juste ce que veut dire le mot *sadducéen*, ni d'où il vient (3). On a essayé de le faire dériver du nom de Zadok, Grand-Prêtre du temps de Salomon ; mais il paraît difficile de prendre cette étymologie au sérieux : on s'expliquerait mal le double *d* bien attesté dans *saddukim* et, surtout, on s'étonnerait que les sadducéens ne se réclamassent jamais

(1) Josèphe les nomme αἱρέσεις (Cf. *Ant.*, 13, 5, 9 : κατὰ δὲ τὸν χρόνον τοῦτον τρεῖς αἱρέσεις τῶν Ἰουδαίων ἦσαν) ou φιλοσοφίαι (cf. *Ant.*, 18, 1, 2 : Ἰουδαίοις φιλοσοφίαι τρεῖς ἦσαν...).

(2) Bibliographie générale ap. **CCLII**, 294 et suiv. ; **LXXV**, II, 447-449 ; **CCLIII**, chap. IX et XXIV ; **CCLXXXIV**, 31 ; **LI**, chap. XII.

(3) **EB**, art. *Sadducees*, §§ 1 et 2 : **CCLIII**, 185, n. 1 ; **CCLXXVIII**, 290 et suiv.

de ce Zadok, en s'appelant, par exemple, *fils de Zadok*. J'imagine que le mot qui désigne ces gens-là se met, par son sens courant, en rapport avec les idées et sentiments que leur prête, à tort ou à raison, l'opinion commune, et qu'il a chance de venir de leurs adversaires, comme, du reste, à peu près tous les renseignements que nous possédons sur eux (1). Dans la littérature talmudique, le sadducéisme trouve finalement son expression dans la curieuse épithète d'*épicure*, qui s'applique aux hommes incrédules au regard de la résurrection et dédaigneux de la Loi orale, de la Tradition (2). Il est probable que c'est dans cette ligne que s'établit le sens (3); mais, plus que le mot qui la désigne, la tendance sadducéenne nous importe ici (4).

Elle se ramène à trois points capitaux : 1° Les sadducéens nient la résurrection, l'immortalité personnelle, la vie future et la rétribution ; 2° Ils rejettent l'angélologie et la démonologie ; 3° Ils nient la souveraineté du *destin* (εἱμαρμένη), la prédestination au bien ou au mal, et ils croient à la liberté de la volonté humaine (5). Cela revient à dire qu'ils font figure de vieux croyants et d'orthodoxes, qu'ils s'en tiennent aux données et à l'esprit du iahvisme authentique, celui qui s'exprime dans la *Thora*, et qu'ils rejettent les nouveautés que nous venons de passer en revue. Ils se donnent en religion l'apparence d'étroits conservateurs et même, au dire d'Origène et de saint Jérôme, ils n'acceptent comme sacrés que les livres inclus dans la *Thora* (6). Ce n'est peut-être pas tout à fait exact, mais leur exclusivisme explique que pareille exagération leur ait été prêtée.

(1) **CCLXXII**, 319. — (2) Jos., *Ant.*, 13, 10, 6.
(3) Cowley, ap. **EB**, art. cité, § 2, songe au persan *zindik* qui désigne un *manichéen* et, plus généralement, un *infidèle*. L'hypothèse est fragile.
(4) **CCLXXVIII**, II, 291 et suiv. ; **LXXV**, II, 406 et suiv.
(5) Jos., *Ant.*, 15, 5, 9 ; *B. J.*, 2, 8, 14.
(6) Orig., *C. Celse*, 1, 49; Hieron., *Comm. in Mt.*, 22, 31-32. — Cf. **LXXV** II, 411, n. 25.

Conservateurs, ils le sont aussi au politique. Rien ne nous autorise à croire qu'ils nient que le Messie doive un jour se manifester, mais le messianisme, en tant que cause d'agitation populaire, ne leur est pas sympathique ; ils gardent réserve et défiance en face des enthousiasmes dangereux et des illusions mauvaises conseillères ; toute agitation populaire les met en défiance (1). Ils se rallieraient volontiers et, en fait, ils se rallient au régime établi, quel qu'il soit, pourvu que la religion d'Israël demeure intégralement respectée et sauvegardée. Sur ce point même, il est possible qu'ils ne se refusent pas à quelques accommodements, que, par exemple, il leur arrive de confondre quelque peu les droits de Iahvé avec leurs propres privilèges (2). Ils savent réfléchir et se faire une raison devant l'inévitable.

Ils se recrutent parmi les aristocrates, les riches de Jérusalem, les prêtres et les fonctionnaires du Temple, donc parmi les gens en place et dont la situation personnelle vaut considération (3). Il paraît donc plus exact de se les représenter comme un *parti* que comme une secte religieuse ou une école philosophique. Il est, d'ailleurs, bien possible que leurs adversaires aient exagéré leur laxisme et que, dans leur ensemble, ils soient de meilleurs juifs que les modernes n'ont été quelquefois portés à le croire, sur cette considération tout extérieure qu'ils ont paru se résigner aisément à la servitude politique d'Israël. On a aussi pensé (4) que Jésus n'était pas sans affinité avec eux, parce qu'il se montrait mal disposé pour les pharisiens et semblait accepter l'autorité du César romain. Mais n'oublions pas que les sentiments de l'Évangéliste ne garantissent pas ceux de Jésus et que la fameuse recomman-

(1) **CCLXXVIII**, II, 293, les compare à la *High Church* anglaise en face des Méthodistes.

(2) **CCXCIV**, I, 205.

(3) Jos., *Ant.*, 13, 10, 6, insiste sur leur *aristocratisme*. Ils n'ont, dit-il, que les riches pour eux.

(4) R. Leszynski, *Die Sadducaër*. Berlin, 1912, ch. III.

dation : « *Rendez à César ce qui appartient à César* » (*Mc.*, 12, 17), pourrait bien n'avoir point le sens qu'on lui prête trop habituellement.

II

Les pharisiens.

Aux sadducéens s'opposent les *pharisiens* (1). La signification de leur nom est claire (2) : les *paruchim* (φαρισαῖοι), ce sont les *séparés* (οἱ ἀφωρισμένοι) (3), ceux qui font bande à part du vulgaire. de l'*am-ha-harès* (= *le peuple du pays*) dont l'inexactitude dans l'observance de la Loi rend le contact impur. Ils se nomment entre eux les *chaberim* ou *confrères* et peut-être aussi les *chassidim* (*hassidim*) ou *hommes pieux* (4). Ce sont leurs ennemis qui ont prêté à l'épithète de *pharisien* un sens défavorable, voire injurieux ; en elle-même, elle marque tout simplement une position religieuse. Lagrange les définit (5) assez justement : « *une association qui se flattait de connaître plus exactement que quiconque la Loi de Dieu, dans son texte et dans sa tradition, organisée pour la pratiquer plus ponctuellement et pour l'imposer aux autres.* »

Eux non plus ne constituent pas, à proprement parler, une secte, parce que le mot *secte* suppose d'ordinaire une divergence de *credo* entre le groupe d'hommes auxquels il s'applique et le reste des fidèles de la religion dont ils se réclament (6). Or les pharisiens ne se mettent nullement en opposition avec ce qu'on pourrait appeler le judaïsme normal. Ils sont d'inten-

(1) Bibliographie ap. **LXXV**, II, 380 et suiv.

(2) **LXXV**, III, 397 ; **EB**, art. *Scribes*, § 3 ; **CCLXXVIII**, II, 283 ; **CCLXXIX**, I, 57 et suiv.

(3) Jos., *B. J.*, 1, 3, 5 ; *Ant.*, 13, 11, 2.

(4) **LXXVI**, 132 ; **CCLXXVII**, 235. — (5) **LI**, 272.

(6) **EB**, *Scribes*, § 5. — Insistance sur cette constatation ap. S. Zeitlin, *The History of the second Jewish Commonwealth*. Philadelphie, 1933, xi, 43 et suiv., et le chap. viii tout entier.

tion des Juifs de la stricte observance. Ils professent à l'égard de la *Thora* la vénération que tout fils d'Israël lui consent, mais ils raffinent en l'interprétant : ils la scrutent, la commentent, à la fois l'amplifiant et la rendant plus stricte par leurs gloses. Même en la chargeant du poids de leurs scrupules, ils ne la sentent pas peser sur eux comme un fardeau pénible ; tout au contraire, ils la reçoivent comme une grâce de Iahvé ; ils y voient une inépuisable source de joie. Elle est, à leur jugement, « *l'expression parfaite de ce que l'homme choisirait de lui-même, s'il possédait la connaissance parfaite* » (1). En outre, ils ne regardent pas la *Haggada*, ni même la libre *Halacha*, comme des additions à la *Thora* essentiellement différentes d'elle : ils y voient la *Thora* élargie, expliquée, fécondée. Car ils s'accordent à penser que la rigueur des prescriptions issues de cette exégèse de la Parole écrite et leur minutie même ne stérilisent que les âmes vulgaires, disposées à se contenter de la formule et du geste (2).

Les sévérités dont des érudits comme Nicolas, Renan, Albert Réville, ou de Pressensé chez nous, Schürer en Allemagne, Charles en Angleterre, ont si longtemps et si lourdement accablé le pharisaïsme, s'expliquent par trop de confiance accordée aux assertions des Évangiles. Les efforts heureux de notables savants juifs ont fini par éclairer la critique (3). Elle renonce aujourd'hui à reprocher aux pharisiens d'étouffer la religion du cœur sous la rouille des scrupules de l'observance, de s'abîmer dans les minuties puériles et desséchantes d'une vaine pratique et d'un puritanisme étriqué, de laisser s'évanouir le véritable esprit de la Loi pour s'attacher à une

(1) **CCXCII**, 16.
(2) J. Weill, *L'essence du pharisaïsme*, ap. **REJ**, 1913, 9.
(3) **CCLXII** ; **CCLXIII** ; **CCL** ; Elbogen, *Die Religionsanschauungen der Pharisäer*. Berlin, 1904, et, du même, *Einige neuere Theorien über Ursprung der Pharisäer und Sadduzäer*, ap. *Jewish Studies in memory of I. Abrahams*. N.-York, 1927, 135 et suiv.

dévotion toute formelle et hypocrite (1). Il est intéressant de mesurer la force du préjugé chez Nicolas. Trop solide érudit pour ne pas se rendre compte que les affirmations évangéliques s'accordent mal avec le témoignage des textes juifs les plus sûrs, il en vint à se persuader que les pharisiens dignes de louanges sont à placer *avant le temps de Jésus* et que ceux dont l'hostilité est censée l'avoir entravé avaient « *dégénéré des vertus de leurs pères* ». Il est juste de constater que Nicolas acceptait qu'il y eût lieu de tenir compte de bien des exceptions honorables. On pense généralement aujourd'hui que ce sont les pharisiens caricaturés par les Évangiles qui constituent une exception.

Considérer, comme on l'a fait longtemps, la religion de Jésus comme une réaction contre le pharisaïsme, paraît de plus en plus clairement une erreur d'opinion. Ce sont en réalité les chrétiens par qui les Évangiles ont été rédigés qui ont imaginé d'opposer si violemment les pharisiens « hypocrites » à Jésus, parce qu'eux-mêmes se heurtaient à la résistance de l'orthodoxie pharisienne dans leur effort pour conquérir l'assentiment des Juifs (2). Nous verrons qu'autant qu'il nous soit donné de l'apercevoir, la piété de Jésus semble se placer bien plutôt, sinon dans les formes, du moins dans la ligne et même dans l'esprit de celle des pharisiens. Sans doute, de notre point de vue, le légalisme strict de ces gens-là et la casuistique inquiète qui la réalise ne vont pas sans beaucoup de puérilité. On en peut sourire ; mais, outre qu'il ne faut pas s'imaginer que tous les pharisiens se perdaient parmi les niaiseries dont on peut faire aisément récolte dans la littérature talmudique, il y a injustice à les considérer de notre point de vue. C'est se condamner à les voir mal. Le sens et la

(1) Cf. spécialement CCC, I, 88 et suiv. ; CCLXXX, 74.
(2) CCCII, I, 119, convient pourtant que l'opposition des pharisiens à Jésus *fut moins passionnée, moins unanime que celle des sadducéens*, mais il n'en affirme pas moins que *leur esprit* lui resta très hostile.

valeur religieuse de tout cela n'étaient certainement pas pour les Palestiniens conformes à l'idée que nous sommes portés à nous en faire. Il n'est pas jusqu'au pédantisme intellectualiste qui sévit dans les écoles et qui y conduit maîtres et disciples à mépriser l'ignorant, dont il ne faille parler avec circonspection. Certainement, il manifeste l'orgueil de *savoir* et la fierté de pratiquer la *Thora*, mais il n'atteste en aucune manière la disparition de l'émotion religieuse et de la piété du cœur. Nous trouvons, au contraire, la preuve de la persistance souveraine de ces sentiments actifs et vivifiants dans les nombreuses sentences de « son si chrétien » que le *Talmud*, en ses parties les plus anciennes, attribue aux *Pères* du rabbinisme pharisien.

Arrêtons-nous un instant à leur conception du péché (1). Le péché, c'était pour eux la transgression, volontaire ou non, de la volonté de Iahvé. Son effet était de rompre l'harmonie qui aurait dû exister entre l'homme et Dieu. Cette heureuse entente pouvait dans tous les cas être restaurée, *car aucun péché n'est irrémissible*, par la repentance (*teschubah* = *metanoia*), le changement de vie ou de manière d'agir, auquel le pardon divin ne se refusait pas. Ce péché, toujours rapporté à la responsabilité de l'individu, ne peut être *réparé* que par l'initiative du repentir individuel, et les pharisiens n'ont pas l'idée de la rédemption venue de l'extérieur, œuvre d'un dévouement altruiste quelconque ; la rédemption, chaque pécheur en porte le principe dans sa conscience et sa volonté. Ne sommes-nous pas là au voisinage de Jésus ?

Nonobstant leur légalisme, les pharisiens se montraient fort accueillants aux nouveautés religieuses et Josèphe (*Ant.*, 13, 10, 6) dit positivement qu'ils imposaient au peuple des règles qui n'étaient pas inscrites dans la Loi de Moïse. C'est qu'ils vivaient leur religion et sentaient plus que per-

(1) **XXXIII**, 102 et suiv. ; **CCLXXIX**, I, 460-473; 507-534.

sonne la nécessité d'élargir le vieux iahvisme, de lui incorporer les compléments que réclamaient les besoins religieux de leur temps. Nul doute, d'ailleurs, qu'ils les considérassent comme partie intégrante de l'héritage d'Israël et ne les crussent sortis de cette tradition des ancêtres qu'ils se sont donné la tâche d'exprimer en langage de *Thora* et d'assujettir à l'autorité de la *Thora* (1). Éternelle illusion des religions, qui évoluent tout en se persuadant qu'elles ne bougent pas. Ces hommes, que l'on s'est plu si longtemps à représenter comme des obstacles à la véritable vie religieuse d'Israël, portaient vraiment en eux l'avenir de leur peuple (2). Ils ont fait front contre tous les périls d'enlisement qui, jusque dans les temps modernes, menaçaient la foi juive. Ce sont eux qui ont vraiment produit le *Talmud*, lequel a été, suivant la forte expression de Nicolas, « *la Palestine spirituelle des Juifs* », après la disparition de leur nation. Sans le vouloir, sans le savoir même, ils affirmaient dans leur conduite un sens instinctif et profond de la continuité dans le changement, de l'évolution enfin, par quoi, et par quoi seulement, les religions subsistent et durent.

Les pharisiens croyaient donc aux anges et aux démons ; ils partageaient l'espérance de la résurrection et ils attendaient le proche avènement du Royaume de Dieu. Leur fidélité à la *Thora*, leur discipline de vie, la largeur de leur credo et aussi le zèle pieux qu'ils déployaient dans les synagogues pour l'édification et l'instruction de leurs frères, leur gagnaient la considération du peuple et leur assuraient une influence considérable sur lui (3).

Ils s'attachaient aux illusions nationalistes d'Israël : c'est-à-dire qu'ils escomptaient la survivance de l'État juif et son relèvement glorieux dans un avenir plus ou moins

(1) Josèphe, *Ant.*, 13, 10, 6 : νόμιμα πολλά τινα παρέδοσαν τῷ δήμῳ οἱ Φαρισαῖοι ἐκ πατέρων διαδοχῆς. — **XXXIII**, 179 et suiv.
(2) **CCLXVII**, I, 136 ; **XXXIII**, 118 ; 248.
(3) Josèphe, *Ant.*, 13, 10, 16 : τῶν δὲ Φαρισαίων τὸ πλῆθος σύμμαχον ἐχόντων.

proche. Ils mettaient d'ordinaire cet invraisemblable événement en liaison plus ou moins étroite avec le grand drame messianique. Issus probablement des groupes de *Hassidim* qui avaient, dès le temps de la domination séleucide, résisté aux contaminations grecques et aux tentatives d'absorption risquées par Antiochus Épiphane (1), ils demeuraient irréductibles dans leur hostilité aux maîtres étrangers, mais, visiblement, c'était au respect intégral de leur religion qu'ils tenaient par-dessus tout, et il ne semble pas exagéré de dire que l'indépendance politique leur apparaissait d'abord comme un moyen — le meilleur — de réaliser leur idéal de piétistes. Josèphe nous conte, à ce sujet, une anecdote instructive (2). A quelques pharisiens, Petronius, gouverneur de Syrie au temps de Caligula, demande un jour pourquoi ils veulent faire la guerre à César, sans considérer sa puissance et leur propre faiblesse. Ils répondent que leur intention n'est point de faire la guerre (οὐδαμῶς πολεμήσομεν), mais qu'ils aiment mieux périr sur l'heure que de transgresser en quoi que ce soit la Loi. Et ils se jettent à terre, tendent le cou et protestent

(1) **CCLXXIII**, ch. XXIV. Cette opinion — courante — sur l'origine des pharisiens a été récemment contestée avec force par M. Isidore Lévy. La secte serait d'origine hellénique et procéderait de l'influence de la colonie juive d'Alexandrie, toute pénétrée de représentations pythagoriciennes. Son entrée en scène daterait de -6 (cf. Jos., *Ant.*, 17, 2, 4) et fixerait sa formation au temps d'Hérode. Les textes de Josèphe qui la font remonter jusqu'à Hyrcan I (135-105) et la montrent mêlée de près à l'histoire des Hasmonéens, ne répondraient à aucune information sérieuse. Cf. **CCLXXVII**, 211 ; 236 et suiv.; 247; 253 et suiv.). Je n'ai pas ici à discuter les arguments de M. Lévy, puisque la question de l'origine du pharisaïsme n'intéresse qu'indirectement notre sujet. J'en dirai seulement que, si pressants qu'ils soient, ils ne m'ont pas convaincu. D'abord, ils s'organisent en fonction d'une thèse générale, celle de la souveraine influence de la légende de Pythagore sur la vie religieuse antique, trop absolue pour s'accorder vraisemblablement avec la complexité nuancée de la vie réelle des croyances et des mythes ; ensuite, j'ai du mal à croire que Josèphe ait inventé tout un siècle d'histoire pour les pharisiens. D'autre part, la critique de M. Lévy, très ingénieuse, paraît aussi très systématique, donc assez inquiétante. Le problème est à examiner de près. — Cf. **CCLXXIX**, I, 59 ; **LI**, 271 et suiv.

(2) *Ant.*, 18, 8, 3.

qu'ils sont prêts à recevoir la mort. Une telle attitude paraît bien répondre à leur véritable sentiment ; ils n'excitent probablement pas les agitateurs messianistes, mais ils ne les découragent pas non plus ; et souvent ils les suivent, car ils appellent de leurs vœux les plus fervents *Celui qui doit venir*, croient aisément que l'heure de sa manifestation va sonner et mettent leur passion à souffrir pour le triomphe de la *Thora*.

Ils s'accordaient mal avec les conservateurs sadducéens (1), qui les représentaient volontiers comme des révolutionnaires, des fauteurs de doctrines dangereuses. Leurs idées et leur influence sur le peuple ne les rendaient pas beaucoup plus sympathiques aux autorités établies. Peut-être déjà la plupart des Hasmonéens (2), certainement les Hérodes et les gouverneurs romains s'inquiétèrent de leurs tendances et tinrent leurs personnes en suspicion (3). Aimés des uns, détestés des autres, ils occupaient partout une situation considérable en Palestine au temps de Jésus. Moins nombreux, sans doute, et moins solidement enracinés en Galilée qu'en Judée, ils y jouaient pourtant aussi le rôle de ferment de la vie religieuse selon la *Thora*. Je crois qu'on s'expliquerait difficilement Jésus si l'on oubliait cette circonstance. Il y a toutes chances pour que son espérance messianique, son attente instante du Royaume, sa confiance filiale en Dieu, son idéal moral lui viennent de ceux-là mêmes que les Évangélistes nous ont représentés comme ses principaux adversaires.

Les pharisiens, parce qu'ils s'appliquaient nécessairement à l'étude de la *Thora*, constituaient la meilleure clientèle et formaient la pépinière des scribes. Les écoles semblaient être leur domaine propre, encore que l'étude de la Loi ne dépendît nullement des préoccupations pharisiennes. Mais,

(1) **CCLXXVIII**, II, 293 et suiv., définit la relation entre les deux groupes.
(2) **CCLXV**, 37. — (3) **CCLV**, 80.

dans les écoles, ils rencontraient toutes les occasions possibles d'examiner, de discuter, d'approfondir, de gloser les précieux textes sacrés, dont ils cherchaient à animer la distante immobilité. La substance de n'importe quel programme d'enseignement, dans n'importe quelle école juive, n'était-elle pas empruntée au canon des Écritures ? Aussi bien les pharisiens s'affirmaient à ce point gens d'École qu'ils s'attachaient à la spéculation bien plus qu'à l'action et que l'une leur donnait facilement l'illusion de l'autre. Toutes les fois que des pharisiens se montrent à nous directement, ils nous apparaissent comme des exégètes et des juristes, non comme des hommes de coup de main (1). Ainsi parlaient-ils plus du Messie et cherchaient-ils plus à le définir dans le plan du devenir, qu'ils ne se montraient disposés, d'ordinaire, à payer de leur personne en faveur des prétendants plus ou moins dignes de confiance qu'Israël voyait se lever et s'offrir de temps en temps.

III

Les zélotes.

Cependant, il se rencontrait en Palestine des hommes nombreux qui, tout en s'apparentant de près aux pharisiens, légalistes, piétistes, messianistes, nationalistes comme eux, supportaient impatiemment le double scandale de l'impiété qu'étalaient trop de leurs compatriotes et de la domination des *goyim* sur le peuple de Dieu. Ces gens-là comptaient beaucoup sur Iahvé, certainement, pour échapper à leur infortune, mais ils étaient résolus à aider le ciel de leur propre effort en toute occasion. On les nommait les *zélotes* ou les *cananéens* (2).

(1) **CCLXXVII**, 243 et **CCLXXVIII**, II, 309.

(2) Καναναῖοι, transcription grecque de *qan'anaïja*, qui veut dire *zélateur*. — Cf. **LXXV**, I, 486 et n. 138 ; **CCLII**, 309 ; **CCXCII**, I, append. I, 421 et suiv. ; **CCLXXVIII**, II, 402 ; **CCLXXII**, 300.

Ils forment comme l'extrême-gauche des pharisiens et Josèphe marque parfaitement cette relation quand il dit (1) que les tenants de ce parti pensent d'ensemble comme les pharisiens, mais qu'ils ont de la liberté un amour invincible et « *ne reconnaissent d'autre chef et d'autre maître que Dieu* » (μόνον ἡγεμόνα καὶ δεσπότην τὸν θεὸν ὑπειληφόσι). Ils préfèrent la mort, pour eux et leurs proches, à l'obligation de s'avouer les sujets d'un homme. Ils réprouvent donc la tendance pharisienne à la passivité et prônent l'action (2). Josèphe rattache l'origine du parti zélote à un mouvement qui suit la déposition d'Archelaüs et la réduction de la Judée en province romaine, en 6 ou 7 après Jésus-Christ, et que provoque probablement le cens ordonné par Quirinius, en ce temps-là. Un certain Galiléen, nommé *Judas de Gamala* (3), lie partie avec un pharisien du nom de *Sadduk* et se met en révolte ; il cherche à soulever le peuple et ne réussit qu'à former quelques bandes. Les Romains réagissent rudement et ne tardent guère à mettre fin à l'entreprise des conjurés, qui périssent dans leur défaite (4). Toutefois le sentiment et la tendance d'où procédait leur initiative auraient persisté après eux et la faction des zélotes en serait issue. Josèphe nous la représente comme une catégorie, un aspect, le quatrième, de la philosophie juive (5) ; Judas est donc le maître de cette école particulière, et notre chroniqueur voit en lui un sophiste très redoutable (6).

Je n'ai pas grande confiance dans cette histoire qui répond au désir, constant chez les anciens, de rapporter les mouvements collectifs à l'initiative d'une personne. Il paraît pro-

(1) *Ant.*, 18, 1, 6 ; cf. *B. J.*, 2, 8, 1.
(2) **CCLXXVIII**, *loc. cit.* : *die Männer der Praxis.*
(3) **EB**, art. *Judas of Galilee.*
(4) Telles sont les pauvres clartés qui semblent sortir de *B. J.*, 2, 8, 1 ; 2, 17, 8 ; 7, 8, 1, et d'*Ant.*, 18, 1, 1 ; 18, 1, 6 ; 20, 5, 2 ; etc.
(5) *Ant.*, 18, 1, 1 : εἴ γε καὶ Ἰούδας καὶ Σάδδουκος τετάρτην φιλοσοφίαν ἐπείσακτον ἡμῖν ἐγείραντες.
(6) *B. J.*, 2, 8, 1 : σοφιστὴς ἰδίας αἱρέσεως.... σοφιστὴς δεινότατος.

bable que l'installation de la domination romaine directe dans le pays juif a exaspéré les plus ardents des nationalistes palestiniens et les a jetés dans cet état d'excitation permanente qui distingue l'esprit zélote et qui les prépare à tous les coups de tête. Un peu plus tard, les zélotes, qui, eux aussi, doivent bien plutôt représenter une tendance qu'un parti constitué, useront du terrorisme contre les ralliés à Rome et les laxistes : ils iront jusqu'à poignarder dans la foule et en public ceux qu'ils auront jugé expédient de supprimer (1). C'est pourquoi on les connaît aussi sous les noms de *sicaires* et d'*assassins* (2). Leur exaltation jouera un rôle de premier plan durant la Grande Révolte et, en attendant, elle entretient le banditisme dans les parties du pays qui s'y prêtent ; la police romaine a fort à faire avec eux (3). Leur action, encore que d'inspiration et même d'intention foncièrement religieuse — ils usent beaucoup de l'excitation prophétique (4) — prend donc souvent l'apparence et les formes d'une agitation politique.

(1) Josèphe, *Ant.*, 20, 8, 10. — (2) **LXXV**, I, 574.

(3) **CCLXXVIII**, II, 404 leur rapporte, semble-t-il, tous les mouvements dont nous avons connaissance aux approches de l'ère chrétienne et au temps de la naissance du christianisme.

(4) Il y a lieu de croire aussi qu'ils ont été à la fois les inspirateurs et les clients d'une bonne part de la littérature apocalyptique, qui demeure si étrangère à la *Halacha* pharisienne (cf. **XXXIII**, 123). Par ce trait, les Zélotes se séparent de ceux qu'il est pourtant permis de regarder comme leurs maîtres. Ils ont tiré les dernières conséquences pratiques de l'enseignement de l'École.

CHAPITRE II

LES ESSÉNIENS

I

Notre information. — Le nom.

Dès l'abord, il apparaît que la position des esséniens est tout autre que celle des trois groupements que nous venons d'étudier (1).

Nous sommes loin de posséder sur eux une information complète et satisfaisante (2) ; toutefois, il se dégage de l'ensemble des témoignages qui les concernent quelques conclusions qui ne laissent pas d'être instructives. Nos sources tiennent dans une vingtaine de passages de Josèphe (3), dans une courte notice de Pline l'Ancien (4) et dans un petit écrit

(1) Bibliographie dans **LXXV**, II, 556 et suiv. et dans **DACL**, art. *Cénobitisme*, col. 3059 et suiv. — Voyez spécialement **LXXV**, II, 556-584 ; **CCLII**, 311 et suiv. ; **CCLXXVI**, I, 149-171 ; Kaufmann, *Esseni*, ap. **JE**, V (1903) ; Chr. Bugge, *Zum Essäerproblem*, ap. *Zeitsch. f. d. Ntl. Wissenschaft*, XIV (1913), 135 et suiv. ; W. Bauer, *Essener*, ap. Pauly-Wissowa-Kroll, **HRE**, Supplém. IV, p. 386-440 ; **CCLXXVIII**, II, 393 et suiv. ; **CCLXXVII**, 264-293 ; **CCLIII**, chap. xxiv ; **CCLXXIII**, 116-133 ; **LI**, 307 et suiv. qui donne une traduction des textes ; **CCLXXII**, 297 et suiv.

(2) **EB**, art. *Essenes* (Jülicher), § 1 ; **CCLXXVII**. 264 et suiv.

(3) Spécialement *B. J.*, 2, 8, 2-13 ; *Ant.*, 18, 1, 5, qui d'ailleurs ne s'accordent pas exactement sur tous les points.

(4) *Hist. nat.*, 5, 17, 4.

généralement rapporté à Philon et connu sous le titre de *Quod omnis probus liber* (1). Ce qu'il est possible de glaner dans la littérature chrétienne ne nous apprend pas grand chose de plus que le contenu de ces trois groupes de textes (2), et il est remarquable que ni les écrits juifs canoniques, deutéro-canoniques et apocryphes à prétention biblique, ni la littérature rabbinique ne mentionnent directement les esséniens (3). La critique attentive de ces divers témoignages ne permet pas de se convaincre qu'ils ne nous disent que la vérité, et, encore moins, qu'ils la disent toute (4). Les moyens d'opérer avec sûreté un triage de leurs assertions nous font défaut et c'est pourquoi, sur plus d'un point d'importance, nous ne dépassons pas la vraisemblance. La singularité de l'essénisme (*Gens sola et in toto orbe praeter ceteras mira*, écrit Pline) pouvait tenter l'imagination et justifier les broderies plus ou moins fantaisistes d'un menteur, autant qu'elle suffisait à fixer l'attention d'un observateur scrupuleux. Nous ne savons donc pas au juste à quoi nous en tenir quant à la qualité de tous les détails que nous apportent nos textes (5).

Il est regrettable que rien n'ait survécu de la littérature essénienne, de ces livres secrets dont nous parle Josèphe (6). On a pu supposer qu'il s'agissait d'écrits apocalyptiques, sur

(1) *Quod omnis*, 12-13 ; §§ 75-91 de l'édit. Cohn, VI. Josèphe et Philon semblent puiser à la même source. Sur la place du *Quod omnis* dans l'œuvre de Philon, cf. **CCLXXVII**, 264, n. 3, et sur les contestations qui se sont produites touchant l'authenticité de l'écrit : **CCLXXVI**, I, 154.

(2) Eusèbe, *Praepar. evangel.*, 8, 11, a probablement puisé dans une *Apologie* perdue de Philon. *Philosophumena*, 9, et Épiphane, *Haeres.*, 19, ne représentent que des témoignages de seconde ou de troisième main.

(3) A une exception près : un traité de la *Mischna*, dans une notice rétrospective (*Schequalim*, V, 6), nomme parmi les dépendances du Temple la salle des *Hassaîm* = Ἐσσαῖοι, Ἐσσενοί. Cf. **CCLXXVII**, 267 et n. 5.

(4) **CCLXVI**, I, 139.

(5) Josèphe, *Vita*, 2, prétend bien avoir spécialement étudié les esséniens pour se rendre compte de la vraie nature de leur discipline, mais ce n'est pas une raison pour l'en croire.

(6) *B. J.*, 2, 8, 7. Cf. **XLVII**, I, 25.

cette remarque que l'on constate quelque ressemblance entre le paradis selon *Hénoch* et les vues eschatologiques des esséniens, telles que nous les apercevons à travers Josèphe. On s'est même demandé si tous les apocryphes qui prétendent s'autoriser du nom d'Hénoch ne venaient pas de la secte, et certains érudits ne seraient pas éloignés de le croire (1). On a songé aussi à lui attribuer l'*Assomption de Moïse*, à peu près contemporaine de Jésus. Charles, qui a repris naguère la question, ne se montre plus affirmatif qu'en face de la fin du *Livre d'Hénoch* (*Hén.*, 108, 1-15), qui atteste une angélologie très développée. Le hasard nous permettra peut-être quelque jour d'élargir notre documentation.

On hésite sur le sens du nom des esséniens (2). Parce que Philon les nomme θεραπευταί θεοῦ, ce qui peut vouloir dire *cultores Dei*, mais aussi *medici Dei = médecins de Dieu*, on a songé à *'asi*, qui signifie *médecin*. On a pensé aussi à (*c*)*hasé*, qui veut dire *saint*, *pur*, et on peut tirer argument en faveur de cette étymologie du fait que Philon semble identifier le mot 'Εσσαῖοι au grec ὅσιοι = *saints, pieux;* mais contre elle on objecte (3) que *hasé* est un terme de l'araméen oriental inusité en Palestine. J'avoue que l'argument ne me paraît pas invincible. On avance enfin la dérivation de *hassaïm = les silencieux*, qui s'expliquerait bien par la règle du silence imposée, comme nous allons le constater, aux confrères. Josèphe lui-même hésite sur la forme grecque du nom : il écrit tantôt 'Εσσηνοί, tantôt 'Εσσαῖοι, quatorze fois la première forme et six fois la seconde. Philon dit 'Εσαῖοι et Pline *Esseni*. Il nous importe assez peu et sans doute

(1) Par exemple, Lightfoot et Kohler. Cf. LIGHTFOOT, *Epistles to Colossians and to Philemon*, 1876, 82-98 ; 349-419 ; KOHLER, *The Essenes and the Apocalyptic Literature*, ap. **JQR**, XI, 145-168. Kohler attribue aux Esséniens *Hénoch*, le *Livre des Jubilés*, le *Testament des douze Patriarches*, le *Testament de Job*.

(2) **LXXV**, II, 559 et suiv. ; **DACL**, art. *Cénobitisme*, col. 3059 ; **CCLXXXVII**, 32.

(3) **CCLXXVII**, 267, n. 3.

pouvons-nous croire, avec une vraisemblance qui nous suffit, que le nom des esséniens se rapportait d'une façon quelconque à leur vocation religieuse.

II

L'origine.

On a discuté indéfiniment la question de leur origine pour aboutir aux opinions les plus diverses. Si l'on considère le fait extérieur le plus apparent, c'est-à-dire l'isolement de la vie courante où ils s'enferment, on pense assez naturellement à une réalisation rigoureuse de l'idéal pharisien, à un pharisaïsme poussé à l'extrême et conséquent dans sa logique (1). Toutefois, les singularités que présentent non seulement la discipline, mais, à ce qu'il semble, la croyance essénienne, rendent bien difficile l'effort, quelquefois tenté par les conservateurs, pour les ramener l'une et l'autre aux limites du pur iahvisme. C'est pourquoi la grande majorité des critiques admet, au point de départ de l'essénisme, l'action d'une influence étrangère. Mais laquelle ? Il est malaisé d'en décider (2).

On a songé, sans produire d'arguments décisifs, au parsisme et au bouddhisme (3). On a évoqué les *thérapeutes*, que nous décrit Philon dans son traité *De vita contemplativa*; mais, outre que l'époque où se serait constituée la communauté des reclus alexandrins connue, semble-t-il, de Philon, nous demeure cachée, donc, que l'antériorité de cette communauté par rapport à l'essénisme n'est pas possible à établir, nous ne

(1) **LXXV**, II, 577; Dom Leclercq, *Cénobitisme*, col. 3059. C'est au fond l'idée de Duchesne, *H. A.*, I, 12, qui se représente les esséniens comme gens dégoûtés du Temple et retirés du monde pour se confiner dans la stricte observance de la Loi.

(2) **LXXV**, II, 573 et suiv., résume et discute de nombreuses hypothèses. Cf. **CCLXXVI**, I, 155.

(3) **CCLXXXVII**, 33. Cf. **CCLXVI**, I. 113. n. 3

voyons pas du tout comment une institution qui ne se comprend que dans le milieu hellénique, se serait transportée et enracinée sur le terrain palestinien (1). Aussi, de notables critiques ont-ils pensé qu'il ne pouvait s'agir que d'une action exercée directement sur le judaïsme de Palestine. C'est, d'ordinaire, du côté du monde grec qu'ils ont cherché une vraisemblance. Ne s'agirait-il pas tout simplement d'une influence « synthétique » du judaïsme hellénisé, d'une sorte de réaction des communautés juives de terre grecque sur les éléments les plus exaltés de la mère patrie ? C'est là ce qu'entend, par exemple, Friedländer, quand il écrit (2) que la synagogue des esséniens était « *la fille chérie de la Synagogue de la Diaspora* »; mais, à la vérité, on se représente mal le mécanisme d'une telle réaction et la réalisation de ses conséquences, surtout parce que les textes ne nous permettent pas d'en constater les antécédents dans les synagogues de la Dispersion. Les lumières que les écrits de Philon projettent sur quelques aspects de la spéculation judéo-alexandrine n'éclairent pas, pour autant, la vie de tous les milieux juifs — spécialement celle des milieux populaires de la *Diaspora*. Et encore, comment s'expliquer que l'hellénisme judaïsé, transporté en Judée, ait *spontanément* « *poussé en avant* » dans le sens philosophique, comme le soutient Friedländer ?

Cette objection conduit à chercher une influence à la fois moins complexe et plus précise. A la suite de Josèphe, qui assimile nettement leur règle de vie à celle des pythagoriciens (3), on a tenté de prouver que les pratiques et les croyances essentielles des esséniens dérivaient directement soit du pythagorisme, soit de l'orphisme, soit des deux à la fois, qui, en ce temps-là, paraissent en symbiose. Des savants considérables, tels Döllinger, Zeller, Schürer, Dieterich,

(1) **CCLXVI**, I, 138. — (2) **CCLVIII**, 60 et suiv.
(3) *Ant.*, 15, 10, 4 : Γένος δὲ τοῦτ' ἐστὶ διαίτῃ χρώμενον τῇ παρ' Ἕλλησιν ὑπὸ Πυθαγόρου καταδεδειγμένῃ

Pfleiderer, Legge, etc. (1), ont, de points de vue différents et sur des raisons diverses, soutenu cette hypothèse. Elle a été plus récemment reprise avec décision par M. Isidore Lévy (2). Il s'est efforcé de démontrer que tout ce qui peut paraître essentiel dans la constitution de l'essénisme : croyances originales, représentation du monde et de la vie, vertus réputées nécessaires, principes de solidarité fraternelle entre membres d'une communauté close, règles de morale communiste et ascétique, rites cultuels et pratiques de purification, usages singuliers et spécialement refus du serment et précepte du silence, correspond exactement aux obligations que s'imposaient les pythagoriciens, dont l'École faisait alors figure d'Église. Un conventicule pythagoricien d'Alexandrie aurait fourni le modèle qui, transporté en Palestine, peut-être un demi-siècle avant le début de l'ère chrétienne, y aurait été adapté au iahvisme dans l'organisation essénienne. Certainement, les ressemblances sur lesquelles insiste M. Lévy ne sont pas contestables ; pourtant, la conclusion péremptoire qu'il en tire ne paraît pas s'imposer avec toute l'évidence qu'il lui prête. En admettant même que le pythagorisme soit réellement la source première d'où sort la substance de l'essénisme, rien ne prouve que la dérivation en soit immédiate ; rien, surtout, ne permet d'affirmer qu'elle ait emprunté le canal alexandrin pour affluer en Palestine. Plusieurs traits de la pratique essénienne, venus ou non, à l'origine, des usages pythagoriciens, qui, eux aussi, venaient bien de quelque part, se retrouvent dans d'autres cultes orientaux. Pàr-exemple, le respect des esséniens à l'égard du soleil (3), fait songer à l'influence de quelque culte solaire syncré-

(1) **LXXV**, *loc. cit.* ; Döllinger, *Heidenthum und Judenthum*. Ratisbonne, 1857, 755 et suiv. ; **CCLXXVI**, I, 155 ; **CCLXXVII**, 369 et n. 10.

(2) **CCLXXVII**, 268 et suiv. ; Cumont, *Esséniens et Pythagoriciens*, ap. *Comptes rendus de l'Acad. des Inscript.*, avril-juillet 1930, 99 et suiv.

(3) *B. J.*, 2, 8, 5 ; 2, 8, 9.

tiste (1). N'oublions pas que des érudits de premier ordre, non seulement ont nié l'action directe du pythagorisme sur l'essénisme (2), mais ont considéré comme tout à fait invraisemblable, voire impensable, une action directe de la philosophie et de la théologie grecques en Palestine (3).

La variété des aspects sous lesquels on peut considérer l'essénisme, la diversité même des points de contact avec d'autres organisations religieuses que révèle son étude, ne favorisent pas une explication simpliste de ses origines. J'ai, pour ma part, l'impression qu'il s'agit plutôt d'une combinaison spontanée d'influences venues de foyers indépendants et tombées *dans le domaine public*, même en Palestine (4), que de la transposition pure et simple de l'une d'entre elles. Des courants de pensée assez divers, je l'ai déjà dit, traversaient le pays juif en ce temps-là.

Par exemple, si nous mettons l'accent sur les ressemblances de l'essénisme avec le parsisme : baptêmes fréquents, vêtements blancs, vénération, sinon culte, du soleil, rejet des sacrifices sanglants, pratique de la magie, il convient de nous souvenir, avant de les commenter, que le judaïsme tout entier a subi l'ascendant perse, en même temps qu'Israël était soumis à la domination du Grand Roi. Il peut donc ne s'agir que d'une influence de second degré, d'une élaboration portant sur quelques points particuliers (5). Aussi bien n'est-il pas non

(1) C'est l'hypothèse de Dölger, *Sol Salutis*. Munster, 1920, 36, et *Der heilige Fisch*. Munster, 1922, 97, qui pense que les ressemblances entre l'essénisme et le néopythagorisme s'expliquent par l'action de ce *Sonnenkult* sur l'un et l'autre.

(2) **CCLIII**, 458 et suiv.

(3) **CCLXXVIII**, II, 399 ; **CCCVIII**, 191, n. 2. Le premier croit à une évolution réalisée sur le terrain juif ; le second incline à penser que Josèphe a grécisé arbitrairement les esséniens.

(4) Jülicher, ap. **EB**, *Essenes*, § 7. *Contra*, Lagrange, ap. **LI**, 323, qui pense qu'*une secte ne se fonde pas en prenant à droite et à gauche des éléments divers pour les combiner*. Mais ce n'est pas tout à fait de cette opération qu'il s'agirait. Du reste, le P. Lagrange tient pour l'influence pythagoricienne, cf. 325 et suiv.

(5) **LXXV**, II, 582. D'ailleurs l'auteur croit à une influence grecque fondamentale et tient grand compte du *Lebensideal* pythagoricien.

plus nécessaire de supposer une dérivation directe, pour admettre une influence de la règle de vie des pythagoriciens.

Reuss et Nicolas, qui répugnaient à l'explication de l'essénisme par des pénétrations étrangères, voyaient en lui un phénomène dont des considérations usuelles de psychologie religieuse suffisaient à rendre compte (1). Ils se représentaient les esséniens comme des Juifs dont le culte national, même complété par l'enseignement de la Synagogue, ne satisfaisait plus l'ardente piété. De petits groupes de dévôts se seraient d'abord constitués qui, s'exaltant ensemble dans le plan mystique, auraient formé comme des *collegia pietatis*. La pratique ainsi fondée se serait peu à peu étendue, généralisée et régularisée. Et ces remarques nous ramènent à notre point de départ : il s'agirait tout simplement de pharisiens excessifs, plus mystiques et plus logiques que le commun de leurs frères, plus enracinés qu'eux dans leurs préjugés de religion et de race, et qui, d'avance, auraient réalisé à la lettre le fameux *secessi de populo* de Tertullien.

Ces considérations ne sont point déraisonnables ; je crois même que, pour une large part, elles correspondent à la réalité ; mais elles ne rendent qu'insuffisamment compte de la forme que le retranchement essénien a prise, de l'organisation qu'il s'est donnée, des idées et des pratiques adventices auxquelles il semble s'être arrêté. Il est probable que ces hommes si étrangement singularisés avaient pris dans la masse confuse des influences qui s'exerçaient plus ou moins autour d'eux, tout spontanément et sans choix délibéré, celles qui convenaient à leurs aspirations et à leurs besoins. Ils se sont laissé contaminer, si je puis ainsi dire, par celles qui se plaçaient d'elles-mêmes dans leur propre ligne. En d'autres termes, ils ont tout naturellement cédé à l'esprit de syncrétisme qui régnait autour d'eux.

(1) Voy. spécialement **CCLXXX**, 80.

Cette explication, sans doute plus nuancée que celle qui consiste à voir dans l'essénisme une simple transposition juive d'*une* croyance et d'*une* pratique étrangères, me paraît mieux rendre compte qu'elle d'un phénomène que l'analyse ne révèle pas comme si simple.

Je ne fais, du reste, aucune difficulté de convenir que les études récentes, tant historiques qu'archéologiques, qui ont mis en lumière l'importance du pythagorisme orphique dans la vie gréco-romaine du dernier siècle de la République et du premier siècle de l'Empire, donnent de la vraisemblance à l'hypothèse d'une très active influence pythagoricienne sur l'essénisme. Aussi bien me garderais-je de la nier ; seulement, je ne la crois pas unique. Et je regarde aussi comme probable qu'elle est venue d'Alexandrie, parce que c'est, sans nul doute, en Égypte que s'est produit ce renouveau pythagoricien qui nous est révélé, dans les cent années encadrant le début de l'ère chrétienne, par divers textes curieux et plusieurs monuments de Rome et de Pompéi, fort éloquents (1).

A la vérité, l'essénisme date du temps où Israël subissait largement les influences étrangères. Il est impossible de produire son acte de naissance, naturellement. Nous disposons pourtant de quelques indications qui ont leur prix. D'abord, il y a lieu de croire, du moins si les remarques que je viens de présenter sont exactes, que les esséniens n'ont paru qu'après les pharisiens (2). En second lieu, nous notons que Josèphe nous parle d'eux pour la première fois (3) en nous racontant le règne de Jonathan (161-148). Assurément, son expression : « *En ce temps-là* » (κατὰ δὲ τὸν χρόνον τοῦτον), reste vague et la présentation qu'il fait, *sur le même plan*, des trois sectes juives (τρεῖς αἱρέσεις τῶν 'Ιουδαίων) permet de croire que l'es-

(1) Carcopino, *La basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*. Paris, 1927 ; Rostovtzeff, *Mystic Italy*. N.-York, 1927 ; Gernet et Boulanger, *Le Génie grec dans la religion*, 1932, 393-481.
(2) **CCLXXX**, 90. — (3) *Ant.*, 13, 5, 9.

sénisme n'est pas nécessairement né sous le principat de Jonathan. Josèphe pense peut-être qu'il s'est constitué *au temps des Macchabées.* C'est assez vraisemblable, parce que c'est en ce temps, en effet, que la question de conscience qui l'a peut-être engendré s'est posée, quand les Hasmonéens, ayant accaparé le Grand-Sacerdoce — Jonathan est le premier Grand-Prêtre roi — ont quitté les voies où tout le peuple des hommes pieux les avait jusqu'alors suivis. Si l'on s'attachait à cette raison, il faudrait peut-être descendre jusqu'à la fin du règne de Jean Hyrcan († 105), ou au règne de son fils Aristobule (105-104) (1). En tout cas, c'est à la date 105 que se rapporte la première mention expresse d'un essénien : « *un certain Judas l'essénien* » qui s'est fait un renom de voyant et a prédit la mort d'Aristobule (2). Il est raisonnable de rapporter à la dernière partie du second siècle le sentiment de dégoût du monde qui semble avoir engendré l'essénisme. Le trait le plus intéressant du texte de Pline est justement celui qui marque bien ce caractère. Pline vient de dire que les esséniens n'ont pas de femmes ; ils se recrutent donc de l'apport des hommes fatigués de la vie (3). Et, du premier coup d'œil, ils apparaissent, tant par leur esprit que par leur organisation, comme une sorte d'anticipation du monachisme chrétien, et aussi de nos *tiers ordres*, vivant dans le siècle sous une règle et selon une discipline religieuses. Il y a dans l'essénisme à la fois du couvent et du béguinage.

(1) **CCLXXX**, 90 ; **CCCII**, I, 147 ; **CCLXXVII**, 266 et suiv. conclut que *les commencements de l'organisation ne remontent pas plus haut que les derniers Hasmonéens.* **CCLXXVIII**, II, 395, dit : *vers la fin du second siècle, pendant les troubles qui se placent sous Jean Hyrcan.*

(2) Josèphe, *Ant.*, 13, 11, 2 ; .... Ἰούδαν τινὰ Ἐσσηνὸν τὸ γένος....

(3) Pline, *H. N.*, 5, 17, 4 : *quos vita fessos ad mores eorum fortunae fluctus agitat.*

III

La confrérie essénienne. — Sa vie pratique.

Rien ne nous autorise à croire qu'il ait existé véritablement un *ordre* essénien (1), partout le même, soumis à une règle et à une autorité communes. En l'espèce, la réalité de ce dernier trait importerait par-dessus tout et nous n'en trouvons aucune trace. Pour se figurer les esséniens, il ne faut pas songer à nos ordres monastiques du moyen âge, mais au monachisme ancien, antérieur aux ordres, où une commune tendance à l'ascétisme et à l'éloignement du monde s'exprime en même temps sous des formes très variées : certains se vouent à la vie anachorétique, tandis que d'autres préfèrent le monastère où les cellules voisinent, ou le couvent dans lequel s'organise une vie en commun, et que d'autres encore constituent de petites associations urbaines, ou circulent isolément dans le pays (2).

Ce qui tout d'abord frappe, comme une étrange singularité, les témoins de l'essénisme, c'est sa pratique de la vie commune, c'est la maison conventuelle, comportant déjà ce qu'on nomme aujourd'hui des *lieux réguliers*, c'est-à-dire des locaux pourvus d'une dignité particulière et qui ne s'ouvrent pas à n'importe qui (3).

A la tête de chaque maison prend place un chef, un véritable *supérieur*, auquel tous doivent obéissance (4).

(1) Ce n'est pas l'opinion de Bousset (**CCLIII**, 457) qui dit : *Die Essener waren in ersten Linie ein Orden*, ni celle d'Ed. Meyer (**CCLXXVIII**, II, 393) qui parle des esséniens comme d'un *ordre de moines* ; c'est, à mon sens, une anticipation par simple à peu près.

(2) Les textes et les faits caractéristiques sont bien rassemblés ap. **DACL**, art. *Cénobitisme*, col. 3061.

(3) Ainsi le réfectoire est strictement réservé aux affiliés : Josèphe, *B. J.*, 2, 8, 5.

(4) Josèphe, *B. J.*, 2, 8, 6. Il nomme ce personnage ἐπιμελητής, c'est-à-dire *curateur*.

Comme il va de soi qu'il faut être affilié pour compter au nombre des confrères, il existe des règles et des rites dont l'observance est réputée nécessaire et efficace pour ouvrir la porte de la confrérie. Nous les soupçonnons plus que nous ne les connaissons. Par exemple, nous ne savons pas au juste à quel âge les postulants sont admis. Philon dit qu'on n'accepte que des hommes faits (1). Josèphe, tout au contraire, assure qu'on prend également des enfants pour les préparer à la vie ascétique (2). Ce désaccord s'explique peut-être tout simplement par la diversité des usages de groupe à groupe; mais nous n'en savons rien. En revanche, nous constatons l'existence d'un noviciat comportant deux stages, l'un d'un an, l'autre de deux ans (3). Un bain rituel marque le passage du premier au second. Selon Josèphe (4), les esséniens se répartissent en quatre classes (εἰς μοίρας τέσσαρας). Il ne nous dit pas comment; mais Schürer a supposé, avec beaucoup de vraisemblance, qu'il s'agissait des *enfants*, des *novices* des deux étages et des *frères* proprement dits. Ces derniers se considèrent comme si différents des novices qu'ils se purifient de leur contact comme de celui d'un étranger (5). Aussi l'accès à ce quatrième degré, c'est-à-dire l'acquisition de la qualité d'essénien véritable, s'accompagne-t-il de rites caractéristiques : 1° L'initié prête un serment dont la formule inclut les obligations qu'il accepte : adorer Dieu, remplir les devoirs à l'égard des hommes, observer la justice, s'interdire les jugements téméraires ; 2° Il reçoit divers objets auxquels s'attache une valeur de symbole et qu'il ne quitte plus désormais : un vêtement bleu (6), une ceinture, une hachette.

Une discipline sévère règle la vie des confrères et, s'ils

(1) Philon. *Quis omnis*, 12. Cf. Eusèbe, *Praep. evang.*, 8, 11, 3.
(2) Josèphe, *B. J.*, 2, 8, 2.
(3) **LXXV**, II, 563. — (4) *B. J.*, 2, 8, 10.
(5) *B. J.*, 2, 8, 10 ; Eusèbe, *Praep, evang.*, 8, 11, 1.
(6) Il semble d'ailleurs que l'apprenti essénien soit déjà habillé de bleu lès son premier noviciat. Cf. Josèphe, *B. J.*, 2, 8, 3 et 7.

s'en écartent gravement, un jury d'au moins cent membres prononce, s'il le faut, l'expulsion du délinquant, ou même, paraît-il, en cas de blasphème contre Dieu et le Législateur, sa mort (1). Le principe constitutif de la confrérie au matériel, c'est l'abolition pour tous ses membres du droit de propriété individuelle et la pratique de la communauté des biens. Quiconque entre dans l'essénisme abandonne tout ce qu'il possède à la collectivité (2). L'élection désigne les frères qui veilleront aux besoins de tous et feront préparer la nourriture. Elle se prend dans des repas en commun, graves, silencieux, recueillis, accompagnés de prières, et qui font figure de banquets cultuels (3).

La communauté mène une vie quotidienne sobre, chaste et bien réglée, une vie d'hommes qui se croient sur terre comme dans une prison et réprouvent le plaisir comme un mal. Commencée et terminée dans la prière, chaque journée s'emplit de travail. En pratique, ce travail est presque exclusivement celui des champs (4), car les esséniens ne font point le commerce et s'interdisent divers métiers qu'ils considèrent comme impurs, entre autres celui d'armurier (5). Or, la grande affaire des esséniens est d'éviter l'impureté. C'est pourquoi les bains et ablutions purificatrices tiennent beaucoup de place dans leurs occupations. De même prennent-ils de grandes précautions pour réduire au minimum la souillure des besoins naturels (6).

Ils se pliaient à quelques règles un peu singulières au jugement de leurs contemporains. C'est ainsi qu'ils rejetaient

(1) *B. J.*, 2, 8, 9.
(2) *B. J.*, 2, 8, 3. Josèphe se montre du reste particulièrement frappé de cette communauté des biens : θαυμάσιον αὐτοῖς τὸ κοινωνικόν. Elle n'est pas selon l'esprit juif et nous met dans la ligne pythagoricienne.
(3) Description ap. Josèphe, *B. J.*, 2, 8, 5. Schürer (**LXXV**, II, 568) dit d'eux : *die den Character von Opfermahlen hatten.* Cf. **CCLII**, 317.
(4) Josèphe, *Ant.*, 18, 1, 5.
(5) Philon, *Quod omnis*, 12 ; Eusèbe, *Praep evang.*, 8, 11, 8-9.
(6) Josèphe, *B. J.*, 2, 8, 5 ; 2, 8, 9 ; 2, 8, 10 ; **LXXV**, II, 567.

l'esclavage (1) et s'interdisaient le mariage (2). Il semble cependant que, sur ce dernier point, il n'y eût pas entente complète entre eux, et c'est ce qui me fait douter qu'il se soit établi entre leurs groupements autant d'uniformité que nous serions tentés de le croire. Josèphe ne nous atteste-t-il pas, avec une netteté qui ne laisse guère place au doute, qu'il était des esséniens qui acceptaient le mariage et l'union sexuelle, en vue de la procréation des enfants, avec des femmes soigneusement choisies et purifiées par des lustrations convenables (3) ? Mais, si l'on rapproche de l'affirmation de Pline, que je viens de rappeler, celle de Philon (4) : « *Aucun essénien ne prend femme* », on croira volontiers que le célibat était bien, parmi les confrères, la pratique la plus courante. Ce n'est pas là un trait juif et il se range parmi ceux qui font d'abord songer à une influence pythagoricienne. N'oublions pas, néanmoins, qu'il était possible de tirer un précepte d'abstention sexuelle de certains textes de la Bible, qui attachent l'idée d'impureté rituelle à l'œuvre de chair. Je songe à *Exode* (19, 15) : « *... puis* (Moïse) *dit au peuple : soyez prêts dans trois jours ; ne vous approchez d'aucune femme* », ou à *1 Sam.* (21, 4-5), où David, pour obtenir le droit de manger les pains consacrés, déclare : « *Nous nous sommes abstenus de femmes depuis trois jours... et tous mes gens sont purs.* »

Mis à part l'engagement qu'ils prennent en entrant dans la confrérie, les esséniens s'interdisent le serment, parce qu'ils pensent que l'homme qui, sans un appel à Dieu, n'est pas capable de garder sa parole, est déjà jugé (5). Voilà encore un trait pythagoricien (6) ; il se retrouvera dans le Nouveau Testament, peut-être sous l'influence essénienne (7). On peut

(1) Josèphe, *Ant.*, 18, 1, 5 ; Philon, *Quod omnis*, 12.
(2) Pline, *H. N.*, 5, 17 : *sine ulla femina, omni venere abdicata.*
(3) *B. J.*, 2, 8, 13. Cf. **CCLXXVII**, 286.
(4) *Quod omnis*, 12.
(5) *B. J.*, 2, 8, 6 ; *Ant.*, 15, 10, 4. — (6) **CCLXXVII**, 278.
(7) *Mt.*, 5, 34 et suiv. ; *Jac.*, 5, 12.

chercher la même origine à la loi du silence qu'acceptent les confrères et qui les oblige à réduire à l'indispensable les occasions de parler (1).

Ils rejettent les sacrifices d'animaux et c'est pourquoi, semble-t-il, ils ne prennent pas part au culte du Temple (2). Cependant, ils envoient des offrandes au Sanctuaire et il y a lieu de croire qu'ils y fréquentent, mais ils s'y réunissent dans un local à part et qui porte leur nom. C'est la salle des *Hassa'im* dont parle la *Mischna* (3). S'il était prouvé que leur répugnance à sacrifier les animaux procède de l'interdiction de consommer leur chair et de l'obligation du végétarisme, l'influence pythagoricienne, sur ce point encore, prendrait de la vraisemblance ; mais les sources anciennes ne disent rien de pareil et les modernes qui attribuent à l'essénisme cette forme d'ascétisme tirent seulement une conclusion possible de son éloignement pour les sacrifices sanglants (4). Récemment, Edouard Meyer a soutenu (5) qu'il n'était pas besoin de sortir du judaïsme pour s'expliquer cette abstention. Il a rappelé le passage d'*Amos* (5, 21-25) où Iahvé rejette les sacrifices qui lui sont offerts « *et réclame à leur place la justice* », et il a affirmé (6) que la Loi permet les sacrifices plus qu'elle ne les ordonne et que telle est l'interprétation que les rabbins ont donnée du début du *Lévitique* (1, 2 et suiv.), en mettant l'accent sur les mots : *celui qui voudra offrir un sacrifice.* Par malheur, rien ne nous prouve qu'une exégèse suggérée probablement par la disparition du Temple ait trouvé à se faire jour en Israël au temps même où le

(1) Josèphe, *B. J.*, 2, 8, 5 et suiv.
(2) Josèphe, *Ant.*, 18, 1, 5 ; Philon, *Quod omnis*, 12.
(3) *Scheqalim*, V, 6 ; **CCLXXVII**, 267 et suiv.
(4) **LXXV**, II, 569 ; **CCLXXVII**, 285 ; **CCLII**, 317. *Contra* : **CCLXXVIII**, II, 397, qui soutient encore que l'usage de la chair des animaux et de tout ce qui a eu vie est considéré chez les esséniens, *in besonderem Masse*, comme un péché. Les raisons qu'il donne ne semblent pas convaincantes.
(5) **CCLXXVIII**, II, 398.
(6) En s'appuyant sur **LXXXVIII**, 260, n. 4.

Temple s'affirmait, avec son rituel sacrificiel compliqué, comme le centre de la nation juive.

IV

Ses doctrines.

Or, s'ils se singularisent parmi leurs congénères, *les esséniens sont et restent des Juifs*. Ils ne font nullement, que nous sachions, figure d'hérétiques. Est-ce que Josèphe ne nous dit pas qu'il est allé passer chez eux trois ans, afin de parfaire son éducation juive ? (1) Du reste, leur judaïsme fondamental est confirmé par leurs scrupules légalistes, tout spécialement par leur constante préoccupation de garder la pureté et par la rigueur qu'ils mettent à observer le sabbat. Ce jour-là, ils font plus que s'interdire d'allumer du feu et de cuisiner ; ils refusent à leur corps la satisfaction de ses besoins naturels (2). Leur attachement à la *Thora* peut aller jusqu'au martyre. Josèphe raconte (3) qu'au temps de la grande guerre, les Romains cherchent à contraindre des esséniens à blasphémer le Législateur et à manger des aliments interdits : ils s'y refusent avec un courage indomptable et meurent avec joie plutôt que de céder. Et, pourtant, leur respect de la Loi ne les empêche pas d'accepter diverses pratiques qu'elle ne prescrit pas ou que, même, elle interdit (4).

Il nous est encore plus difficile d'atteindre les doctrines de l'essénisme que ses usages. Philon et Josèphe nous en parlent avec quelques détails, mais n'ont-ils pas l'un et l'autre inter-

(1) **CCLXXVIII**, II, 394, compare les trois groupes : sadducéens, pharisiens, esséniens aux écoles de la scolastique ou aux *vier orthodoxen Rechtssysteme des Islâms*.

(2) *B. J.*, 2, 8, 9. — (3) *B. J.*, 2, 8, 10.

(4) **CCLXXXVII**, 33. Il est probable que l'accord entre ceci et cela se faisait pour eux par le secours de l'allégorisme. Cf. Philon, *Quod omnis*, 22-23.

prêté, donc altéré ce qu'ils savaient ? On doit le craindre. Philon pourrait bien nous présenter les croyances esséniennes, non pas telles qu'elles étaient, mais telles qu'il lui convenait qu'elles fussent, comme d'utiles règles de sagesse pratique ; et Josèphe demeure fidèle à ses intentions fondamentales en les habillant à la grecque : ainsi expose-t-il les représentations des esséniens sur l'âme avec des termes empruntés à Homère et à Platon. Il y a bien là de quoi nous mettre en défiance. Pourtant, de l'ensemble des témoignages et de leur comparaison, sortent quelques précisions vraisemblables qui nous laissent voir que ces Juifs étranges, déjà si singuliers par leur genre de vie, l'étaient au moins autant par leurs opinions.

Adhéraient-ils, au moins en principe, à l'espérance messianique ? C'est probable, sans être certain, et, en tout cas, ils s'en faisaient une idée particulière. L'auteur des *Philosophumena* croit savoir (1) qu'ils attendaient un jugement et une conflagration de l'univers, suivie d'un châtiment sans fin pour les méchants. C'est, je pense, à cette croyance que songe Josèphe quand il dit (2) que les esséniens, tout comme les Grecs, s'arrêtent à la représentation d'un séjour des bienheureux, situé au delà de l'Océan, et à celle d'un enfer, sombre et plein de tourments (3). Quoi qu'il en soit, ce qui paraît assuré, c'est qu'ils s'attachent plutôt à la destinée de l'âme, sur la nature de laquelle ils ont réfléchi, qu'à la réalisation *matérialiste* des espérances eschatologiques d'Israël. On soupçonne (4) qu'ils professent une métaphysique dualiste qui place le Bien en Dieu et le Mal dans la matière. L'âme est immortelle : son lieu d'origine est la partie la plus subtile de l'éther. Le corps est pour elle une prison et, dès qu'elle

(2) *Philos.*, 9, 27. — (2) *B. J.*, 2, 8, 11.
(3) CCLXXVIII, II, 402, remarque que ce sont là tout aussi bien des imaginations perses : il n'a pas tort.
Cf. Philon. *Quod omnis.* 12.

s'en trouve libérée, elle s'élève de nouveau vers les hauteurs sublimes (1). Il y a là une contradiction assez forte à la doctrine moniste de l'authentique iahvisme : puisque cette âme préexistante au corps lui survit, elle a sa vie propre et elle n'est plus rivée à son enveloppe charnelle.

Par malheur, nous comprenons mal comment les esséniens se figurent l'existence de cette âme. Comment sa responsabilité s'engage-t-elle dans les actions de l'homme ? Comment contribue-t-elle à fixer sa propre destinée ? Quand on nous parle de la récompense des bons et du châtiment des méchants, n'est-ce que leur âme qu'on met en cause ? Autant de questions qui ne nous conduisent qu'à l'obscurité et à la confusion. Josèphe soutient (2) que les confrères sont rigoureusement fatalistes, alors que les pharisiens ne le sont qu'à moitié et les sadducéens pas du tout. S'il en est ainsi, comment se représentent-ils la responsabilité humaine et l'équité de la rémunération ? Comment établissent-ils le rapport entre le fatalisme et Dieu ? Et entre la matière, principe du Mal et Dieu, principe du Bien ? N'ont-ils donc aucun moyen de rompre le fatalisme ? On dirait bien que leur baptême et leur repas rituel ont un caractère sacramentel : alors, à quoi servent, à quoi tendent ces sacrements ? Nous l'ignorons. Nous ne savons même pas si les esséniens croyaient à la résurrection (3). D'aucuns d'entre les historiens modernes l'ont nié ; d'autres l'ont affirmé, ce qui prouve que le texte décisif *pour* ou *contre* se dérobe encore. Et, aurions-nous la preuve qu'ils attendaient la palingénésie des morts, très intelligible dans les cadres du monisme, qu'il resterait à expliquer comment ils l'accordaient avec leur dualisme.

Ils attachaient, à ce qu'il semble, une grande importance à la magie curative, aux propriétés mystérieuses des plantes et des pierres, pour le bien du corps et de l'âme (4). Se ser-

(1) *B. J.*, 2, 8, 11. — (2) *Ant.*, 13, 5, 9.
(3) **CCLXXVII**, 288, n. 1. — (4) *B. J.*, 2, 8, 6 ; **CCLII**, 318 et suiv.

vaient-ils de leurs connaissances magiques pour agir sur le destin ? Ne savaient-ils pas le moyen de briser sa volonté par l'usage convenable du nom tout-puissant de certains anges (1) ? Il nous faut ici encore confesser notre ignorance. Mais, du moins, pouvons-nous considérer comme probable qu'ils se débarrassaient pratiquement du destin, de l'εἱμαρμένη, ainsi que Paul s'accommodait — nous le verrons — avec la prédestination, afin de sauvegarder la double idée de l'obligation morale et de la responsabilité de l'individu.

Je viens, en passant, de frôler l'angélologie des esséniens. Elle tenait de la place dans leurs croyances et dans leurs Écritures saintes (2). Il se peut qu'elle se fût incorporée une bonne part des idées qui couvaient dans le monde palestinien sur les esprits bons ou mauvais ; mais elle ne les plaçait point sur le plan où les logeait le commun des Juifs. Elle s'insérait probablement toute dans une cosmologie, dominée qu'elle était par des spéculations sur Dieu et son nom, sur l'essence divine, sur la production du monde visible et invisible (3). Elle se présentait donc, du moins le soupçonnons-nous, comme une sorte de théorie des puissances cosmiques. Nous sentons bien que nous touchons là à un point essentiel, et notre dépit est grand de ne pas le voir plus clairement. Josèphe prétend que, parmi les engagements que prenaient les initiés, il y avait celui de sauvegarder les livres appartenant à la secte et les *noms des anges* (4). J'imagine qu'il s'agit des formules d'invocation ou d'adjuration par les noms des anges et je me reporte à ces *éléments du monde* (στοιχεῖα τοῦ κόσμου), qui sont, eux aussi, des anges cosmiques et dont

(1) Reitzenstein, *Poimandres*, 75, le croit, mais je ne vois pas quel texte justifie son opinion.

(2) *B. J.*, 2, 8. — (3) **CCLXXX**, 172 et suiv.

(4) *B. J.*, 2, 8. — Je remarque d'ailleurs, sans me l'expliquer, qu'en *Philosophumena*, 9, 24, où Josèphe est généralement suivi de près, cette recommandation touchant les Livres et les noms des anges a été omise.

le culte a préoccupé Paul chez les Galates et à Colosses (1).

Josèphe (2) nous représente les esséniens attendant le *lever du soleil* dans une attitude de recueillement religieux et lui adressant des prières, les prières de leurs pères (πατρίους δέ τινας εἰς αὐτόν εὐχάς) comme pour provoquer son lever (ὥσπερ ἱκετεύοντες ἀνατεῖλαι). Voilà qui est fort intéressant. Schürer (3) remarque qu'il ne s'agit pas là d'une *adoration*, mais d'une *invocation*. Il se peut, en effet ; pourtant, cette *invocation*, toute seule, suppose que, dans la croyance de ces gens-là, le soleil n'est pas seulement l'astre du jour, mais une puissance cosmique consciente, et c'est justement sur un tel postulat que repose toute la religion des *éléments du monde*, des στοῖχεια. Divers critiques (4), gênés par cette sorte d'héliolâtrie, ont fait effort pour la ramener à la pratique juive de la prière au lever de l'aurore. A mon sens, ils ont perdu leur temps : ce n'est pas parce que les esséniens font comme tout le monde que Josèphe remarque qu'ils font cela ; c'est au contraire parce que, sur ce point, leur pratique lui paraît singulière. N'oublions pas qu'en toute circonstance ils prennent grand soin de ne pas souiller la lumière sainte du soleil (5). Il reste donc au moins une présomption en faveur de l'existence, chez eux, je ne dis pas d'une *adoration* — on n'adore pas les saints et pourtant ils tiennent de la place dans le culte catholique — mais d'une *invocation*, d'un *culte* des puissances cosmiques.

Nous voici donc au voisinage de la gnose et de ses *éons*, étagés de l'homme rampant sur terre à Dieu trônant dans le *plérôme*. Et nous ne sommes pas loin non plus des *Sephiroth* de la Kabbale, qui sont d'ailleurs les frères des *éons* (6).

(1) *Gal.*, 4, 3 et 9 : *Col.*, 2, 8 et 20. — (2) *B. J.*, 2, 8, 5.
(3) **LXXV**, II, 571.
(4) **CCLXXXVI**, I, 154, n. 3, appuyé sur Jülicher, **EB**, art. *Essenes*, et Cheyne, *Jewish Religious Life after Exile*. New-York, 1898, 251.
(5) *B. J.*, 2, 8, 9.
(6) **CCLXXX**, 233 et suiv. a parfaitement saisi cette relation.

Aussi bien n'est-ce pas seulement par son angélologie que l'essénisme s'apparente à la gnose. Est-ce que, par exemple, le fait que certains confrères semblent dispensés de la loi du célibat qui pèse sur les autres, ne serait pas à expliquer par la distinction gnostique entre l'*enfant* (νήπιος) et le *parfait* (τέλειος) ? L'obligation du secret imposée aux néophytes suppose, sans doute, des interprétations de l'Écriture qui ne sont pas courantes (1) et qui se rapportent à une science supérieure des choses, une *épignose*, comme celle dont Paul sera si fier de posséder la révélation. L'idée que le corps, fait de matière corruptible et périssable, est la prison de l'âme incorruptible et immortelle, sinon éternelle, est aussi familière à la gnose. Si l'on pouvait être assuré (2) que le *Testament de Job* est d'origine essénienne, on croirait volontiers que les initiés de la secte recevaient un enseignement suivant lequel le *Cosmocrator* s'identifiait au Satan lui-même, et que la ceinture rituelle que portait chaque frère constituait une sorte d'amulette de défense contre l'Adversaire. En même temps, elle enfermait le don de comprendre les merveilles du monde des anges. Par malheur, il est impossible de rapporter certainement le *Testament de Job* à l'essénisme (3). Mais, sans faire état de lui, je ne crois pas téméraire de conclure à l'existence de représentations gnostiques chez les esséniens. La gnose astrologique est fille de Babylone et de l'Iran et c'est de cette origine que l'essénisme l'a probablement tirée.

Il importerait de savoir, pour apprécier l'influence des

(1) **CCLXXVI**, I, 157.

(2) Tel KOHLER, *Kohut's Semitic studies*. Berlin, 1897, 265 et suiv. : et **CCLXXIII**, 238 et suiv. Dans la même ligne, **LI**, 121 et suiv., sur le livre des *Jubilés* ; 130, sur le *Test. des douze Patriarches* ; 263 et suiv., sur la *Sagesse d'Hénoch*. Il est sage de ne rien affirmer.

(3) **CCLXXVI**, I, 153, n. 4. — Originellement, cet apocryphe est un *midrasch* sur *Job* et figure une histoire mythique de Job racontée par son frère Nahor = Νηρεύς. Nous ne l'avons qu'en grec et on y soupçonne quelques arrangements chrétiens. Cf. M. R. JAMES, *Apocrypha anecdota*, 1897, II. — MIGNE, *Dict. des Apocryphes*, en a donné une traduction.

esséniens, combien, au total, leurs communautés comptaient de membres. Philon et Josèphe — mais l'un ne dépend-il pas de l'autre ? — s'accordent sur le chiffre de 4000 (1) : c'est peu. Il n'y a pas entente sur leur répartition. Pline est seul à faire de leur *gens* la *socia palmarum* et à la cantonner dans le désert d'Engadi, et c'est Jean Chrysostome (2) qui les montre errants autour de la mer Morte. Au contraire, Josèphe et Philon disent qu'on en trouve dans les villes de Judée (3) : à Jérusalem, ils ont donné leur nom à une porte de l'enceinte (4). Ces diverses assertions ne sont point inconciliables : Pline peut ne nous avoir parlé que de ceux qu'il a vus dans le désert, sans exclure la possibilité qu'il s'en rencontre ailleurs. D'autre part, ceux qui sont mariés ne vivent probablement pas en communauté. On peut admettre quelque variété dans leur répartition, comme dans leur organisation.

En trouve-t-on hors de Palestine ? La tentation de le croire est venue à certains érudits qui soupçonneraient volontiers leur présence en Syrie et en Égypte (5). Mais aucun indice positif n'appuie l'hypothèse (6). On a bien prétendu que les ascètes chrétiens, dont l'*Épître aux Romains* (14-15) semble indiquer l'existence à Rome, étaient des esséniens ; on a fait le même rapprochement à propos de ces hommes dont parle l'*Épître aux Colossiens* (2, 16) et qui portent condamnation

(1) *Quod omnis*, 12 ; *Ant.*, 18, 1, 5. — Schürer, *op. cit.*, II, 561, n. 1, croit à la dépendance de Josèphe par rapport à Philon, mais si le *Quod omnis* n'est pas de Philon, le rapport peut être renversé.

(2) **LXXV**, II, 563.

(3) *B. J.*, 2, 8, 4. Pour préciser, le *Quod omnis* assure d'abord qu'ils fuient les villes à cause de l'immoralité des habitants, puis (cf. Eusèbe, *Praep. evang.*, 8, 11, 1) qu'ils habitent beaucoup de villes et villages de Judée.

(4) *B. J.*, 5, 4, 2 : ἐπὶ τὴν 'Εσσηνῶν πύλην. — (5) **XLVII**, I, 488.

(6) **LXXV**, II, 561, n. 2 ; F. Martinez, *L'Ascétisme chrétien pendant les trois premiers siècles de l'Eglise*. Paris, 1913, 10. — Friedländer fait état de la leçon commune du *Quod omnis*, 12 : ἡ Παλαιστίνη καὶ Συρία et proteste contre la correction : ἡ Παλαιστίνη Συρία = la Syrie palestinienne. Cette correction n'est pourtant guère contestable. *Cf.* **LXXV**, *loc. cit.* — **LIX**, II, 399 tranche la question d'une simple incidente : aucune trace des esséniens hors de Palestine.

« à propos du boire et du manger » ; mais ce ne sont là que suppositions en l'air. En fait, nous n'apercevons les confrères qu'en Palestine.

La vie qu'ils y menaient leur a valu, dans l'antiquité, des témoignages d'admiration très chaleureux (1). Il nous est, au demeurant, impossible de nous rendre compte de leur influence. C'est une surprise de constater qu'ils ne tiennent aucune place ni dans les *Synoptiques* ni dans le *Talmud.* A la vérité, on s'est demandé depuis longtemps si Jésus n'était pas essénien et si sa prédication ne représentait pas tout simplement une sorte de *vulgarisation* de l'essénisme. Aucun texte ne permet de l'affirmer et, au demeurant, il paraît bien difficile de le croire. L'essénisme cherche à fuir le monde et le christianisme, même considéré dans la religion de Jésus, à le convertir. Aucun trait du Jésus évangélique ne rappelle l'image de l'essénien que les documents nous représentent. Certainement on peut trouver des ressemblances entre l'esprit de l'essénisme et certaines tendances ascétiques qui se manifesteront ultérieurement dans le christianisme ; de même peut-on soutenir qu'il passe en quelques endroits du Nouveau Testament comme un reflet de l'essénisme, par exemple dans ce chapitre deuxième de l'*Épître aux Colossiens*, où Paul ferraille contre une gnose astrologique, dont, aussi bien, il n'est nullement prouvé qu'elle soit essénienne. Ces rapprochements superficiels et incertains ne valent pas pour démontrer l'essénisme de Jésus. Le Nazaréen représenterait, en tout cas, un essénien d'une espèce singulière, dont l'originalité serait de ne ressembler en rien au type connu.

J'en dirais presque autant de Jean Baptiste qu'on a cherché aussi à muer en essénien. Comme le remarque avec raison Jülicher, si Philon n'erre point (2) en disant que les confrères n'ont jamais eu de difficultés avec les maîtres successifs de

(1) **DACL**, art. *Cénobitisme*, col. 3061 et suiv.
(2) **EB**, art. *Essenes*, § 8 ; *Quod omnis*, 12.

la Palestine, il faut croire que l'histoire du Baptiste n'est pas un chapitre de la leur. Ni ses allures, ni les formes de son ascétisme, ni les modalités et le sens de son action ne favorisent hypothèse.

L'essénisme n'a-t-il pas fini par rejoindre le christianisme et par se fondre en lui ? Ce n'est pas impossible (1), mais la fusion n'a pas laissé de traces visibles. La ruine de la confrérie s'enveloppe d'obscurité : peut-être a-t-elle été consommée par la tourmente qui a ravagé le monde palestinien au temps d'Hadrien (2). On s'est demandé si les osséens, sampséens, elkésaïtes dont nous parle Épiphane (3) ne représenteraient point les trois classes supérieures de l'essénisme, prolongées en quelque sorte dans le christianisme (4). Épiphane a l'air de le croire ; mais il y a quelque incertitude dans ses convictions et plus encore dans son information. Tout cela reste pour nous bien ténébreux et, d'ailleurs, ne nous touche pas directement en ce moment.

Ce qui, en effet, nous intéresse dans l'essénisme, ce n'est pas seulement qu'il a été quelquefois soupçonné d'avoir engendré Jésus, c'est qu'il nous montre dans le plan de l'orthodoxie juive, une association de piétistes scrupuleux qui superpose à la *Thora* une règle de vie, une discipline, des spéculations, des pratiques rituelles proprement étrangères à la tradition iahviste normale et qui font pénétrer l'esprit, et déjà les représentations d'une gnose cosmologique, dans la religion nationale. Et il nous offre un très remarquable spécimen des surprenantes floraisons religieuses qui pouvaient s'épanouir sur la vieille terre juive.

(1) Thèse soutenue par Kohler (**CCLXXIII**, 238 et suiv.). Tout ce qui est apocalyptique dans l'enseignement de Jésus et tout ce que l'Église a connu de littérature apocalyptique, viendrait d'eux. C'est une opinion ; mais je n'en vois pas les preuves.

(2) **CCLXXVI**, I, 170. — (3) *Haer.*, 19, 5 ; 30, 3 ; 53, 2.

(4) **CCLXV**, 235 et suiv., qui est favorable à l'hypothèse.

CHAPITRE III

LES SECTES. — LE PEUPLE

I

RÉALITÉ DE L'EXISTENCE DES SECTES. — NOTRE INFORMATION.

Il y a longtemps qu'on soupçonne l'existence de sectes dans le judaïsme, aux approches de l'ère chrétienne (1) ; pourtant les historiens qui ont entrepris de décrire la vie juive de cette époque-là l'ont fait d'ordinaire sans tenir compte d'elles, tout comme si elles n'existaient pas. Et même beaucoup de temps s'est passé avant que les écrits rejetés des deux canons, ceux qu'on nomme les *Apocryphes*, aient réussi à se faire prendre en sérieuse considération, de sorte que le travail critique qu'ils réclameraient est loin d'être aussi avancé qu'il le faudrait pour qu'on tentât de tirer d'eux tout ce qu'ils peuvent contenir. On s'est exagéré l'intolérance juive d'après

(1) M. JOST, *Gesch. des Judentums und seiner Sekten*, II, 1858 ; — FR. ŒHLER, *Corpus haereseologicum*. Berlin, 3 vol., 1858-1861 ; — B. LIPSIUS, *Zur Quellenkritik des Epiphanius*, 1865 ; — *Die Quellen der ältesten Ketzergesch. neu untersucht*, 1875. Le plus récent exposé d'ensemble est celui d'Ed. MEYER, **CCLXXV**, II, 402 et suiv. Cf. **CCLIII**, 461, n. 1 sur les sectes juives que la pratique des ablutions rapproche des esséniens.

des impressions tirées des *Épîtres* pauliniennes, des *Actes* et, plus généralement, de l'histoire ultérieure des rapports du judaïsme et du christianisme, et l'on n'a pas assez remarqué que les Juifs ne se sont jamais montrés vraiment rigoureux que sur une exigence : l'*observance de la Loi*. Ils ont, en revanche, facilement supporté, d'ordinaire, ce que nous nommons la *pensée philosophique*, c'est-à-dire, en l'espèce, la spéculation sur la Loi et à côté d'elle (1). Aujourd'hui l'existence des sectes est reconnue même par des historiens très prudents, et que les hypothèses risquées n'attirent pas (2). Il va de soi que nous sommes très mal renseignés sur ces diverses organisations religieuses; nous les apercevons, nous les soupçonnons, plus que nous ne les voyons en pleine lumière (3).

Cependant les documents permettent quelques constatations utiles. Ils nous montrent, par exemple, qu'il existe en Palestine même un courant d'ascétisme dont les esséniens sont loin de nous offrir la seule manifestation et qui peut toujours produire, dans le domaine de la vie religieuse pratique, des réalisations personnelles plus ou moins rayonnantes. Je ne parle que pour mémoire des *nazirs* (4), parce qu'en principe leur ascétisme, issu d'un vœu, n'était que temporaire. Pourtant je ne crois pas impossible que, vers le temps de Jésus, le mot *nazir* ait servi à désigner une sorte de profession de vie pieuse destinée à durer (5) : les *nazirs* d'alors se placeraient dans la ligne et prendraient la suite des *Réchabites*. On sait par *II Rois*, 10, 15 et suiv. que 900 ans avant Jésus-Christ,

(1) **CCCVII**, 210.
(2) J. Case, *The Historicity of Jesus*. Chicago, 1912, 119 ; **CCLXV**, 233.
(3) **XLVII**, I, 488.
(4) Le *nazir* est, en principe, un *consacré* qui s'est *séparé* de la vie commune et s'est *voué* à Iahvé. La *loi* du naziréat se trouve au chap. VI des *Nombres* et elle est sans doute post-exilique, ce qui, du reste, ne prouve pas que la pratique ne lui fût antérieure. — Cf. **EB**, art. *Nazirite*.
(5) Salvatorelli, *Il significato di « Nazareno »*. Rome, 1911 ; Schiwietz, *Morgenl. Mönchtum*, I, p. 3.

au temps où Jéhu régnait en Israël, un certain Jonadab, fils de Réchab, établit pour lui et ses descendants une règle de vie ascétique : ils n'habiteront pas sous un toit, ne posséderont pas de biens, ne boiront pas de vin. Trois siècles plus tard, Jérémie (35, 1-10) connaît encore des Réchabites qui demeurent fidèles au vœu de l'ancêtre. N'en existe-t-il plus dans le Bas-Judaïsme et le naziréat n'y représente-t-il pas, au terme d'une évolution insaisissable pour nous, une institution qui les prolonge ? C'est quelque chose qu'on ait pu poser la question ; mais, par malheur, aucun témoignage ne nous permet d'y faire réponse.

En revanche, il est d'autres ascètes que nous apercevons en assez bonne lumière. Tel ce Banos, auprès duquel Josèphe nous assure qu'il a passé trois ans dans sa jeunesse (1). Il vit en des lieux déserts, sans aucun souci des contingences; abandonne au hasard le soin de le nourrir et se purifie dans l'eau froide plusieurs fois le jour. J'imagine que Josèphe n'est pas son seul disciple (ζηλωτής) et lui-même n'est certainement pas unique en son genre dans le pays, car tout le développement que Josèphe lui consacre entend bien nous persuader que la discipline adoptée par l'éminent ermite représente un des aspects de la vie religieuse de Palestine. C'est pourquoi un jeune homme consciencieux doit en prendre connaissance à l'égal de l'aspect sadducéen, du pharisien et de l'essénien, s'il veut posséder une éducation vraiment complète. Selon toute vraisemblance, trois ans n'auraient pas été nécessaires à Josèphe pour s'assimiler une simple pratique de vie ascétique ; il y a donc lieu de croire que Banos professait une doctrine que son mode d'existence réalisait, au moins, une certaine manière de considérer, d'interpréter la *Thora*, et qui réclamait quelque étude de la part de ses élèves.

Visiblement, Jean le Baptiste lui ressemble beaucoup (2).

(1) *Vita*, 2. — (2) CCLXXII, 352.

Les Évangiles ont mis l'accent sur le messianisme du *Précurseur* et ils avaient pour cela leurs raisons qui sont claires; mais *la voix de celui qui criait dans le désert* développait peut-être encore d'autres thèmes que ceux dont la tradition synoptique, à tort ou à raison, a fait usage (1). Lui aussi a des disciples qui ne se confondent pas avec le flot des passants avides de recevoir son baptême de purification et de s'épouvanter à ses menaces. Ces disciples, plusieurs textes évangéliques les mentionnent (2) et ils sont distincts à la fois du commun des Juifs pieux et de la petite troupe du Nazaréen (3).

Il y a une quinzaine d'années, quelques érudits ont cru que cette descendance du Baptiste n'était point éteinte et plusieurs ont pensé pouvoir fonder sur elle des espérances illimitées. Voici pourquoi et comment.

Une religion, dont quelques débris subsistent encore dans la région mésopotamienne et qu'on nomme le *mandéisme* (4), a enfanté une littérature sacrée qui commence à être bien connue (5). Il s'y développe une doctrine de salut dont on a prétendu retrouver les racines dans le sol iranien (6) et qui se présente comme une révélation, une *gnose*. On a remarqué

(1) **CCLXXXVII**, 66 et suiv. Tout ce que nous savons sur le Baptiste a été récemment rassemblé par **CCXC**.

(2) *Mc.*, 2, 18 et syn.; *Mt.*, 11, 2; *Mc.*, 6, 29. — Cf. **EB**, art. *John the Baptist*; **CCLXXXV**, 417 et suiv.

(3) Bultmann, *Die Geschichte der Synoptischen Tradition*. Göttingen, 1921, 101.

(4) Brandt, *Die mandäische Religion*. Leipzig, 1889; **EB**, art. *Mandeans*; Kessler, *Mandäer* ap. **HRE**; Lidzbarski, *Mandäische Fragen*, ap. *Zeits. f. d. N. T. Wiss.*, **XXVI** (1917), 70 et suiv.; *Alter und Heimat der mandäischen Religion*, *ibid.*, **XXVII** (1918), 321 et suiv.

(5) De 1915 à 1925 Lidsbarski a traduit en allemand *Sidra d'Iahja* (*Le livre de Jean*), *Qolasta* (*Les liturgies*) et *Ginza* (*Le trésor*). Sur le contenu de tout cela, cf. Gressmann, ap. *Z. f. K. Gesch.*, 1922 et 1923; G. Mean, *The gnostic John the Baptizer. Selections from the Mandean John-Book*. Londres, 1924.

(6) Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium*. Bonn, 1921, vi et 116 et suiv. Bibliographie ap. **CCLXXXV**, 25 et 173.

entre cette gnose et le fonds de doctrine du *IVe Évangile*, de l'*Apocalypse*, des *Odes de Salomon*, des affinités qui, d'abord, n'ont guère paru contestables (1), encore que la prudence conseillât de se réserver sur le sens de l'influence.

D'autre part, ces mandéens paraissaient se rattacher au Baptiste (2), pratiquant un baptême assez semblable au sien ; en fait, ils l'administraient dans l'Euphrate, mais, en principe, ils acceptaient la fiction qu'il était reçu dans le Jourdain. De là à supposer qu'une ou deux directions — au moins — de la spéculation chrétienne la plus ancienne procédaient de Jean Baptiste, lequel lui-même se serait attaché à un syncrétisme combinant l'espérance messianique juive et des représentations sotériologiques perses, il n'y avait qu'un pas à faire. On l'a fait ; mais, au terme de discussions déjà longues, la preuve de l'hypothèse n'a pas été établie ; les rapprochements ont perdu de leur évidence et plus encore de leur importance à mesure qu'on les a serrés de plus près ; le mandéisme a repris sa vraie figure, celle d'un assemblage incohérent d'éléments disparates, dont aucun, selon toute apparence, n'a pu jouer le rôle qu'on lui avait d'abord dévolu, sans doute un peu à l'étourdie (3). La porte se referme, derrière laquelle certains rêvaient déjà de voir s'ouvrir des perspectives si nouvelles et, du coup, s'évanouit le pseudo-syncrétisme pré-chrétien du Baptiste, qui lui aurait assigné une place originale parmi les fondateurs ou conducteurs de sectes juives. Il ne reste devant nous, dans l'ombre de la *Thora*, qu'un ascète et

(1) W. Bauer, *Jn.*[2]. Tübingen, 1925 et Lohmeyer, *Apoc.*, Tübingen, 1926. — Cf. J. Behm, *Die mandäische Religion und das Christentum* ; Lagrange, *La gnose mandéenne et la tradition synoptique*, ap. **RB**, 1927-28 et **LI**, 422 et Index ; **CCXC**, 113 et suiv. ; Lietzmann, *Ein Beitrag zur Mandäerfrage*. Berlin, 1930, **SBA**, XXVII; F. C. Burkitt, *The Mandeans*, **JTS**, XXIX (1928), 292 et suiv.

(2) *Contra*, **CCLXVII**, I, 108.

(3) Loisy, *Le Mandéisme et les origines chrétiennes*. Paris, 1934. C'est, à mon sens, l'inventaire complet et la liquidation radicale de l'*hypothèse mandéenne*.

un héraut du Royaume de Dieu, tardivement et maladroitement mêlé à des spéculations composites et confuses, dont aucune n'a la moindre chance de remonter jusqu'à lui.

L'ascétisme ne répond vraiment pas à une tendance naturelle du judaïsme ; il représente une source de vie religieuse très différente du légalisme. Il est par lui-même foncièrement individualiste, puisqu'il reçoit sa règle de la conscience de l'individu qui l'adopte, et qu'il favorise le mysticisme, encore plus personnel, encore plus centrifuge que lui-même. D'ailleurs convient-il de remarquer que c'est surtout à l'esprit de la *Thora* et à l'orthodoxie établie dans la ligne de ses prescriptions que répugne l'ascétisme, car la religion des Prophètes s'en accommoderait sans difficulté et les Pères de l'Église n'auront sans doute pas tort entièrement, quand il leur arrivera de présenter les grands maîtres du prophétisme, à côté de Jean Baptiste, comme les modèles et les guides des moines chrétiens (1). C'est bien, en effet, une sorte de vie monacale que semblent mener, par exemple, un Élie ou un Élisée (2) et, même, chez certains de ces prophètes, il y a du *fakir* hindou (3).

II

Samarie et les doctrines samaritaines.

Quand on parle du judaïsme palestinien, c'est presque toujours à celui qui dépend de Jérusalem que l'on pense ; mais il faut tenir compte aussi de celui qui gravite autour de Samarie et qui paraît fort intéressant (4). Sur ce sol, que le

(1) **CCCIV**, I, 2.
(2) *IV Rois.*, 2, 1-25 ; 4, 25 ; 4, 38 et suiv. ; 6, 1 et suiv.
(3) Sanday, **CCCIII**, 6, note ce trait à propos d'Ezéchiel qui passe 190 et peut-être 390 jours couché et lié pour *porter l'iniquité de la maison d'Israël* (*Ezéch.*, 4, 4-8).
(4) **CCLXXVIII**, II, 409.

schisme a mis à l'abri de la tyrannie théocratique de la Restauration, parmi ce peuple, beaucoup plus mélangé que n'était celui de Judée, se détermine une ambiance accueillante aux influences du dehors et favorable aux combinaisons religieuses nouvelles (1). Il y a là sans doute une terre d'élection pour les spéculations mystiques, gnostiques et magiques. C'est du moins l'impression que nous imposent les récits — légendaires dans leur forme, mais peut-être moins dépourvus d'histoire qu'on ne le croit généralement — qui se rapportent à Simon, le « père de toutes les hérésies », à Dosithée, à Ménandre, tous réputés Samaritains (2). Les hérésiologues chrétiens leur attribuent la responsabilité de la gnose chrétienne du IIe siècle, ce qui peut simplement signifier qu'ils s'attachaient à des conceptions gnostiques dont le christianisme naissant n'évitera pas la souveraine influence et que certains chrétiens de Syrie et d'Égypte développeront, en effet, au IIe siècle, jusqu'à l'insanité (3). L'initiative au moins du premier de ces ancêtres, celle de Simon, serait pré-chrétienne et, de ce chef, particulièrement digne d'attention.

Autant que nous en pouvons juger, la doctrine qui prévalait chez les Samaritains excluait en principe la foi en la résurrection, et c'est pourquoi les docteurs chrétiens les rapprocheront volontiers des sadducéens (4). Elle finit pourtant par l'accepter (5). Les Samaritains attendaient, eux aussi, un Messie, qu'ils nommaient *Taheb*, c'est-à-dire, sans

(1) **CCLXVI**, I, 151 ; J.-A. Montgomery, *The Samaritans, the earliest Jewish sect*, 1907.

(2) Duchesne, *Hist. ancienne de l'Église*, I, 156 et suiv. ; sur Simon, **CCLXXVI**, I, chap. VI et suiv.

(3) Cf. P. Alfaric, *Christianisme et Gnosticisme*, ap. *Rev. Hist.*, CXLV, 1924.

(4) *Philos.*, 9, 29 ; Orig., *C. Celse*, 1, 49 ; Épiph., *Haer.*, 1, 14. Origène insiste sur le fait que les Samaritains, comme les sadducéens, n'admettent d'autre Écriture que le *Pentateuque*.

(5) **CCLXXVIII**, 409, n. 4.

doute, *celui qui revient* ou *restaure* (1). Ils se fondaient sur le passage du *Deutéronome*, 18, 18, qui dit : « *Je leur susciterai d'entre leurs frères un prophète tel que toi ; je mettrai mes paroles dans sa bouche et il leur dira tout ce que je lui commanderai* ». Cette attente provoqua chez eux des mouvements analogues aux crises messianistes de Palestine (2). Origène (3) place au temps de Jésus la tentative de Dosithée qui, paraît-il, cherche à se faire passer pour Celui que Moïse a annoncé et se prétend *Fils de Dieu* (υἱός τοῦ Θεοῦ). Il prêche une doctrine ascétique qui s'enracine assez solidement, puisqu'on en signale des survivances au ve siècle et jusqu'au plein du moyen âge, au xiie siècle (4). On continue à représenter les Dosithéens comme des négateurs de la vie future. A vrai dire, nous sommes loin de nous trouver au clair sur Dosithée et sa secte. Si nous en croyons Épiphane, ces hommes-là n'étaient peut-être pas sans ressemblance avec les esséniens (5) et ils se rattachaient sans doute à Simon, dont Dosithée est dit tantôt le maître, tantôt le disciple (6).

Il se peut aussi que la tradition ait bloqué sous le même nom deux sectes assez différentes, l'une ascétique et enfermée dans la rigoureuse observance du *Pentateuque*, l'autre gnostique et syncrétiste (7). En l'espèce, il paraît imprudent de se montrer trop affirmatif. Du reste, Épiphane (1, 10-12) a entendu parler d'autres sectes encore chez les Samaritains ; il nous donne leurs noms qu'il accompagne de quelques détails inégalement assurés. Il nous suffit sans doute de savoir qu'elles

(1) **LXXV**, II, 522 ; Montgomery, *op. cit.*, 241 et suiv. C'était peut-être Moïse réincarné.

(2) **CCLXXVIII**, 410. — (3) Orig., *C. Celse*, 1, 57.

(4) Montgomery, *op. cit.*, 259.

(5) Épiph., *Haer.*, 13, 1. — M. Isidore Lévy, **CCLXXVII**, 292, conclurait de cette ressemblance et de la légende dosithéenne qui fait mourir Dosithée de faim, volontairement, dans une caverne, à une influence de la légende de Pythagore.

(6) Montgomery, *op. cit.*, 252 et suiv. ; **REJ**, XLII, 27 et suiv. ; 220 et suiv. ; XLIII, 50 et suiv.

(7) **CCLXVII**, I, 101, n. 1.

existaient et témoignaient en Samarie d'une intensité de vie religieuse fort analogue à celle de la Judée.

III

Les sectes juives proprement dites.

Nous ne sommes pas absolument privés de renseignements directs sur les sectes proprement juives.

Un texte curieux, découvert au Caire et publié en 1910 (1), nous met en présence d'une association dite *la Nouvelle Alliance de Damas*, qui paraît être un de ces groupements sectaires du judaïsme. Il ne s'agit point proprement d'hérétiques, d'une contrefaçon de Samaritains rejetée de la communauté d'Israël, mais, semble-t-il, plutôt de schismatiques qui se détournent du Temple et du Messie issu de Juda. Au demeurant, les membres de cette Alliance restent attachés à la Loi. D'ailleurs, ils ne forment point une confrérie séparée de la communauté juive par une règle de vie particulière, comme les esséniens, ni une société religieuse secrète, close par la discipline d'un Mystère ; ils représentent seulement une association de pieux légalistes qui interprètent la *Thora* à leur manière. Toutefois, ils accordent crédit, conjointement, à d'évidents apocryphes, tels le *Livre des Jubilés*, le *Testament des douze Patriarches* et le *Hégou*, dont nous ne savons rien. Ils attendent un Messie qui sortira d'Aaron et d'Israël, donc qui ne sera ni davidien, ni judéen. Peut-être le principe

(1) S. Schechter, *Documents of Jewish sectaries*, vol. I : *Fragments of a Zadokite work*. Cambridge, 1901. Le texte, d'ailleurs en mauvais état et assez obscur, est ici traduit en anglais et commenté. Il a été traduit en français par le P. Lagrange. *La secte juive de la Nouvelle Alliance au pays de Damas*, **RB**, 1912, 213 et suiv. ; cf. **XLVII**, 26, n. 1 ; 492 et suiv. ; et **LI**, 331 et suiv. Cf. également **CCLXVII**, I, 97, n. 1 et l'Index au mot *Covenanters* ; **CCLXXVIII**, II, 47 et n. 2 ; **CCLXXIX**, I, 201 et suiv. ; Israël Lévi, *Un écrit sadducéen antérieur à la destruction du Temple*, ap. **REJ**, 1er avril 1911.

de leur séparation serait-il à chercher dans cette orientation de leur messianisme ; mais de ce phénomène lui-même la cause nous échappe et elle paraît obscure, s'il faut croire que la secte soit née à Jérusalem, comme on le soutient, et qu'elle ait constitué sa foi à la suite de graves dissentiments avec, sans doute, le Temple ou l'École (1).

Ses tenants se nomment eux-mêmes *la Communauté* — je pense qu'il faut sous-entendre : *des justes* — et aussi *les Fils de la Nouvelle Alliance.* C'est pourquoi l'on peut supposer qu'ils s'inspirent d'un texte de *Jérémie* (2) dont l'*Épître aux Hébreux* (8, 8-12) a fait aussi usage pour justifier la Nouvelle Alliance chrétienne. Pour entrer dans leurs rangs, il faut le demander, après avoir pris la résolution de renoncer à la vie corrompue, puis être agréé par l'*inspecteur* (*mebascer*) préposé à la foule, lequel fait préalablement une enquête sur la conduite et la valeur du postulant. Si la conclusion de l'enquêteur est favorable, on impose au nouveau venu un serment d'obéissance à la Loi de Moïse et aux statuts de la Communauté. Une cotisation mensuelle alimente une caisse qui pourvoit aux œuvres de bienfaisance et aux dépenses d'intérêt commun. L'*Alliance* comprend, comme la société israélite elle-même, des prêtres, des lévites, des membres laïques et des prosélytes. Tous sont inscrits sur les registres de l'*Alliance* et forment des groupes, ou *camps*, de dix à mille personnes. A la tête de chacun prennent place un prêtre et un inspecteur, à la fois surveillant et administrateur. Il doit être versé dans la Loi et ses interprétations selon l'*Alliance* ; une de ses fonctions est d'en instruire ses ouailles. Un tribunal de dix membres juge souverainement dans la Communauté et prononce des peines diverses, spécialement l'excommunication, et, au besoin, la mort. D'ensemble, les *statuts* de l'*Alliance* nous

(1) LI, 332.

(2) *Jér.*, 31, 31-34 : *Des jours viennent, dit Iahvé, où je ferai avec la maison d'Israël et avec la maison de Juda une alliance nouvelle. Etc.*

donnent l'impression d'une *règle de vie* selon la Loi plutôt que d'une doctrine; mais il n'est pas improbable que la doctrine ait existé à côté de la règle. Elle consistait vraisemblablement dans une *Mischna* originale, une interprétation plus ou moins singulière de la *Thora* (1).

La secte, à l'en croire, remonte jusque vers le milieu du IIIe siècle avant Jésus-Christ (2). Elle procède d'un *désir de justice*, c'est-à-dire d'une volonté d'observance plus droite de la Loi, par quoi ses adhérents se distinguent du commun des Juifs, censé en proie au laxisme. Nos sectaires ont donc fait avec Dieu une nouvelle *Alliance* par l'intermédiaire d'un Législateur ou Prédicateur de la justice, qu'ils appellent aussi *l'Étoile*. Est-ce un personnage du passé ? On le dirait à lire notre texte, encore qu'en un passage il en soit parlé comme de *Celui qui doit venir*. Peut-être n'est-il pas trop téméraire de supposer que ses fidèles le plaçaient, en effet, dans le passé, mais attendaient son retour. Certainement ils croyaient les derniers temps tout proches et la manifestation du Messie imminente.

On a cherché à savoir d'où venaient ces sectaires et ce qu'ils représentaient. Faute de textes, on n'est point sorti des hypothèses. On n'a pas prouvé qu'ils se confondaient avec la secte de Dosithée et pas davantage qu'ils étaient chrétiens (3). La probabilité est qu'ils dépendaient d'un mouvement jusqu'ici inconnu dans le judaïsme (4). Et c'est bien pourquoi ils nous intéressent.

(1) **XLVII**, I, 495, n.

(2) Cette date a donné lieu à des contestations sérieuses. L'opinion la plus répandue et moyenne (cf. **CCLXXXVII**, 290, n. 6) place les origines de la secte — qui pourrait bien s'être prolongée jusqu'au plein du moyen âge — dans la période antérieure à la ruine du Temple ; elle serait donc à peu près contemporaine du christianisme. D'aucuns (cf. **LI**, 331) la feraient remonter jusque vers -170, soit au temps des Macchabées.

(3) La première opinion a été soutenue par SCHECHTER, *op. cit.*, p. XXI; la seconde par MARGOLIOUTH, ap. *Expositor*, 1911, 499 et suiv. ; 1912, 213 et suiv.

(4) **CCLXVII**, I, 101.

Les écrivains chrétiens et spécialement les hérésiologues ont entendu parler d'un certain nombre de sectes juives (1). Ils ont même su, ou cru savoir, qu'elles s'attachaient à des représentations gnostiques, puisqu'ils les ont considérées volontiers comme la source première de la gnose christianisante (2). Par malheur, les noms qui nous sont énumérés par les uns ou par les autres ne s'accompagnent d'ordinaire d'aucune explication qui nous renseigne : nous devinons des confusions très inquiétantes et une incertitude plus fâcheuse encore au regard de la localisation et de la date de naissance de telle ou telle secte. Vient-elle de Palestine ou de la *Diaspora ?* Est-elle bien antérieure à la levée de Jésus ? Trop souvent nous sommes réduits à nous le demander.

Justin, par exemple, qui écrit au milieu du IIe siècle et peut bien connaître le monde palestinien, puisqu'il est né à Flavia Neapolis, l'ancienne Sichem, aujourd'hui Naplouse, qu'il y a quelque peu vécu et qu'il se considère comme de race samaritaine (3), énumère sept sectes (αἱρέσεις). Déjà ce nombre de *sept*, qui se retrouve chez Hégésippe (seconde moitié du IIe siècle), appliqué à des noms différents, n'est pas sans nous inquiéter ; mais les noms eux-mêmes — sadducéens génistes, méristes, galiléens, helléniens, pharisiens, baptistes — qu'en faire ? Les méristes et les génistes ne reparaissent nulle part ailleurs ; les sadducéens, les galiléens, les pharisiens, les baptistes se retrouvent chez Hégésippe qui ajoute les esséniens, les samaritains et les masbothéens. Épiphane (IVe siècle), qui tient aussi pour sept sectes proprement juives, énumère les sadducéens, les scribes, les pharisiens, les hémérobaptistes, les nazaréens, les osséniens et les hérodiens ; mais il ajoute les esséniens, les sabnéens, les gorthéniens (Hégésippe connaît

(1) Justin, *Dial.*, 80, 4 et suiv. ; Hégésippe ap. Eusèbe, *H. E.*, 4, 22, 5 et suiv. ; Épiphane, *Haer.*, chap. 1, 18, 19, 30 et 53 ; *Constit. apost.*, 6, 6 (p. 313 et suiv. de l'éd. Funk) ; Isidore de Séville, *Étymol.*, 8, 4.

(2) Hégésippe, *loc. cit.*, le dit positivement.

(3) *Dial.*, 100, 6 : ἀπὸ τοῦ γένους τοῦ ἐμοῦ, λέγω δὲ τῶν Σαμαρέων.

un Gorthaios) et les dosithéens. Quand on s'est donné du mal pour assimiler au petit bonheur les galiléens de Justin aux nazaréens d'Épiphane, les baptistes et les hémérobaptistes aux disciples de Jean ou aux esséniens, les helléniens aux disciples de Simon, qui auraient pris le nom de sa parèdre Hélène ; qu'on a supposé qu'Épiphane avait peut-être arbitrairement distingué les osséniens des esséniens, et qu'on a ramené à leur place les sadducéens, pharisiens, esséniens, scribes et hérodiens, on n'a pas appris grand chose et il reste à imaginer en dehors des textes ce que pourraient bien représenter les autres prétendues sectes (1).

Je ne me laisserai pas tenter par cet exercice stérile et je ne m'arrêterai qu'aux nazaréens d'Épiphane (19, 1 ; 29, 6), à propos desquels on a longuement discuté (2). Ils auraient habité, à l'est du Jourdain, le pays de Gilead et de Beshan, et auraient conservé toutes les apparences du judaïsme : pratique de la circoncision, respect du sabbat, soumission à la Loi de Moïse et vénération des Patriarches ; mais ils ne voulaient pas entendre parler de sacrifices d'animaux et demeuraient rigoureusement végétariens. En outre, ils rejetaient l'autorité du *Pentateuque* et ils refusaient de reconnaître l'inspiration de Moïse ; ils ne croyaient pas à la prédestination et n'accordaient aucune confiance à l'astrologie. Donc, par quelques traits, ils se seraient rapprochés des esséniens et par d'autres, ils s'en seraient éloignés. Mais que de points d'interrogation se posent à leur sujet ! Où allaient-ils donc chercher la véritable Loi de Moïse s'ils rejetaient la *Thora* ? Disposaient-ils d'une révélation particulière et que contenait-elle ? Possédaient-ils leurs Écritures propres ? Et comment pouvaient-ils passer pour Juifs en répudiant la *Thora* ? A toutes ces questions, aucune réponse ne paraît présentement possible.

(1) **CCLXV**, 233 et suiv.
(2) **CCLVIII**, 99 et suiv. ; **XLVII**, I, 287 et n. 1 ; **CCLXXVIII**, I, 408 et suiv. ; **CCLXXVII**, 289 et suiv. ; **CCLIII**, 456-461.

Les *mythologues* (1), et spécialement Benjamin Smith, ont usé et abusé des passages d'Épiphane en cause et ils sont allés chercher chez ces nazaréens les véritables « inventeurs » de Jésus-le-Sauveur, et les chrétiens d'avant le christianisme. Sans attacher autrement d'importance ici à une hypothèse que nous retrouverons bientôt, il est clair qu'il nous intéresserait de savoir ce qu'étaient ces hommes-là, au vrai ; s'ils ne professaient pas une doctrine particulière touchant la réalisation de l'espérance messianique et s'ils ont été pour quelque chose dans la formation de Jean le Baptiste et de Jésus (2).

On a posé une question préjudicielle : s'agit-il véritablement d'une secte préchrétienne (3) ? La confiance que peut nous inspirer légitimement l'information et surtout la chronologie d'Épiphane atteint vite ses limites. D'ailleurs, en l'espèce, notre inquiétude s'accroît du fait que, dans un autre passage (29, 1 et suiv.), notre hérésiologue nous parle de *nazoréens* (Ναζωραῖοι), qu'il apparente au gnostique Cérinthe, Juif d'Alexandrie, contemporain de la seconde génération chrétienne ou de la troisième. Les deux vocables sont trop près l'un de l'autre pour qu'une confusion ne soit pas à craindre, et la peine qu'Épiphane a prise pour nous persuader qu'il ne l'avait pas commise n'a pas paru à tous les érudits une garantie suffisante. C'est pourquoi plusieurs d'entre eux ne croient pas à l'existence de ces nazaréens préchrétiens (4). Comme d'autres, en compensation, l'admettent (5), il est permis

(1) C'est-à-dire les hommes qui ramènent à un mythe l'existence de Jésus.

(2) C'est la thèse de FRIEDLÄNDER (CCLVIII, 131 et suiv. ; 136 et suiv. ; 148 ; 150) qui soutient aussi (142) qu'ils tiraient leur nom du *netzer* ou *rejeton* (de David), qu'ils attendaient.

(3) *Haer.*, 29, 6 : ἦν γὰρ ἡ αἵρεσις τῶν Ναζαραίων πρὸ Χριστοῦ καὶ Χριστὸν οὐκ ᾔδει.

(4) Ainsi BOUSSET, GOGUEL, I. LÉVY, pour ne parler que des plus récents.

(5) Ainsi JUSTER et ED. MEYER, qui interprète le radical *nsr* dans le sens d'*observer, faire attention à*. Ces nazaréens seraient des *observants*. JUSTER s'appuie, après FRIEDLÄNDER, sur un texte de S. Jérôme, *Ép.*, 112, 13, *ad Augustinum*, lequel atteste que, de son temps encore, il y a, dans toutes les synagogues de l'Orient, des hérétiques que les pharisiens condamnent sous

de conclure que l'état de notre information n'autorise aucune solution certaine. En revanche, rien ne paraît plus légitime que de retenir de toutes nos attestations branlantes la conviction à laquelle s'étaient arrêtés ceux qui nous les apportent, savoir qu'aux approches du début de l'ère chrétienne, il existait en Israël, et jusqu'en Palestine, des sectes plus ou moins nombreuses, plus ou moins singulières aussi, mais qui, toutes, d'abord se regardaient comme juives, parce qu'elles se recrutaient parmi les Juifs et restaient attachées par quelques liens à l'authentique judaïsme, ensuite professaient des doctrines particulières où les docteurs chrétiens — les orthodoxes — ont pu reconnaître en germe les hérésies gnostiques qui se sont épanouies dans l'Église au IIe siècle. D'où il suit qu'il n'est sans doute pas téméraire de leur attribuer un rôle dans la naissance du christianisme, toute réserve faite sur ce qu'il a pu être. Elles apparaissent dans la marge du iahvisme orthodoxe, là, semble-t-il, où le christianisme lui-même se placera dès qu'il se précisera.

IV

Le judaisme, religion syncrétiste.

Il y a déjà longtemps qu'on a cru pouvoir dire (1) du judaïsme du temps de Jésus qu'il était devenu une religion syncrétiste. Syncrétiste en ce sens que, même dans les cadres de son orthodoxie, d'ailleurs plus souples que nous ne serions d'abord portés à le croire, elle a reçu et absorbé des éléments étrangers à son propre fonds, syncrétiste aussi en cet autre

le nom de *minim* et qui sont vulgairement appelés *nazaréens*. Mais Jérôme ajoute qu'ils croient au Christ et veulent être à la fois juifs et chrétiens alors qu'ils ne sont ni l'un ni l'autre. Il s'agirait donc d'une secte syncrétiste postchrétienne et qui répondrait mal aux définitions d'Épiphane.

(1) CCLXI, 34 et suiv.

sens qu'elle connaît, sur les confins de son orthodoxie, des combinaisons où prévalent des tendances encore plus divergentes que les précédentes de celles de la *Thora* et qui se les subordonnent. De ces tendances, la plus puissante et, si je puis dire, la plus féconde est celle que l'on nomme *gnostique*. La gnose, c'est la science divinement révélée, celle qui s'oppose spécifiquement à la connaissance acquise par l'expérience ou le raisonnement, et construite par l'esprit humain, la science qui *est* en soi, totale, absolue, émancipée de la raison et du contrôle de l'homme (1). A la suprême révélation du Vrai métaphysique, elle combine des vues cosmologiques, des spéculations sur la matière, sur la nature des puissances (*dynameis*) qui l'ont organisée et la régissent, sur l'origine et la destinée des êtres vivants, particulièrement de l'homme L'astrologie mystique est sa grande auxiliaire. Il se peut qu'elle ait pris naissance en Mésopotamie et soit fille de Babylone (2), mais la pensée perse l'avait, je pense, amplifiée pendant que la domination des Achéménides lui ouvrait l'Asie antérieure, la Syrie, l'Égypte. C'eût été miracle que le Bas-Judaïsme eût trouvé le moyen de se fermer à une influence qui l'obsédait de toutes parts.

En fait, il ne s'y est point fermé, et nous ne pouvons plus aujourd'hui considérer comme douteux qu'il ait existé une gnose juive, à laquelle des sectes s'alimentaient; probablement se croyaient-elles de bonne foi dans la parfaite orthodoxie

(1) La perception par les sens se nomme αἴσθησις ; la connaissance fondée sur le raisonnement se nomme ἐπιστήμη; la γνῶσις, c'est essentiellement la révélation de la divinité (γνῶσις θεοῦ), des modes et des voies du salut (σωτηρία). Cf. *Corpus hermeticum*, *Poim.*, VIII, 1 et suiv. ; X, 15; XI, 21 : ἡ γὰρ τελεία κακία τὸ ἀγνοεῖν τὸ θεῖον. *Asclep.*, 81,8. Elle est une illumination (φῶς τῆς γνώσεως) et ne se prête point à démonstration ; c'est un don mystique (λόγος ἀπόρρητος καὶ μυστικός, disent *Philos.*, 5, 7). — Cf. BRANDT, *Die mand. Rel.*, 170 et s.). J. KROLL, *Lehre d. Herm.*, 375. Sur la gnose en général : article bref et précis, avec une abondante bibliographie, ap. RGG, II, col. 1272 et suiv.

(2) ANZ, *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus*, ap. *Texte und Untersuchungen*, 1897.

au regard de la *Thora* ; pourtant elles versaient dans un ésotérisme qui, pour leur faire encore illusion (1), n'en contredisait pas moins l'authentique légalisme en faussant son esprit, en l'interprétant par rapport à des représentations dont il n'avait par lui-même aucun soupçon. Et, en dehors même des sectes proprement dites, tous les grands mouvements de la pensée juive d'alors, le pharisien comme l'essénien, doivent quelque chose à cette gnose (2), qui est devenue en Orient comme le principe et l'aliment de toute spéculation religieuse.

Sur ce que pouvait être, dans sa substance et son économie d'ensemble, cette gnose juive, nous sommes réduits à des déductions hasardeuses — celles, par exemple, que nous tirons de l'*Épître aux Galates* et de l'*Épître aux Colossiens* — et à des hypothèses. Cette indigence a de quoi étonner. Nous nous expliquons sans difficulté la disparition de la littérature réservée sinon même hermétique, où, sans doute, cette pensée des sectes closes s'exprimait ; mais nous comprenons moins bien le silence des hérésiologues chrétiens qui ont combattu la gnose christianisante et semblent d'abord n'avoir gardé quelque souvenir précis que de Simon le Samaritain et de Dosithée. On dirait qu'ils ont bloqué sur ces noms à peu près tout ce qui survivait de la gnose palestinienne après la ruine de la nation juive.

Le mythe fondamental de toutes les gnoses en ce qui touche à la nature et à la destinée de l'homme, c'est toujours le suivant : l'être humain est fait d'un agrégat de matière, le corps de chair, et d'un principe de vie, l'âme spirituelle. Cette âme est d'origine divine ; un accident l'a fait choir dans la matière, qu'elle aspire à quitter pour remonter vers sa source, vers le séjour de Dieu. L'existence de la matière ne procède

(1) Références et discussion dans Toussaint, **CCCVI**, 72 et suiv. ; cf. **CCLXV**, 240 ; Friedlander, *Der vorchristliche jüdische Gnostizismus*, 1898.

(2) Sur le *colorito di religiosita gnostica* qui se voit chez les rabbins du Ier siècle, cf. **CCCXXVII**, 33 et n.

point de l'initiative de ce Dieu suprême, mais bien de celle d'une divinité inférieure dont la Loi pèse sur le monde. Alors la libération de l'*esprit*, je veux dire du principe spirituel de l'homme, c'est son émancipation de la contrainte mauvaise que crée cette loi du Démiurge. Plus tard, dans les cadres de la foi chrétienne, les gnostiques assimileront le Démiurge à Iahvé et sa loi à la *Thora*, mais il est invraisemblable que des Juifs en soient jamais venus à ce degré d'audacieuse impiété : l'exemple de saint Paul, qui vénère la Loi tout en proclamant son insuffisance pour assurer à l'homme le salut, suffirait à nous en persuader ; d'ailleurs, la conciliation opérée par Philon d'Alexandrie entre son syncrétisme philosophique, très gnosticisant, et le légalisme orthodoxe, témoigne dans le même sens. Alors ils restaurent probablement à leur usage le vieux dualisme iranien en opposant à Iahvé et à sa Loi, salutaire pour qui l'entend bien, Satan, maître du monde matériel, et sa Loi de perdition. C'est encore, nous le verrons, une conception de ce genre qui domine l'esprit de nos Évangélistes.

Mais la libération de l'étincelle divine tombée dans l'opprobre de la matière ne peut se réaliser spontanément. Il y faut le secours d'un Intermédiaire. Peut-être certaines sectes d'origine ophite, celle des séthiens, par exemple (1), attendaient-elles déjà l'aide décisive d'un être divin, d'un envoyé céleste, d'un *Christ*, si l'on veut, en qui se combinaient, et se déformaient plus ou moins, les données de l'eschatologie perse et les visions du messianisme daniélique (2).

C'est donc l'esprit de syncrétisme qui a engendré les sectes juives, jusqu'en Palestine. Il pénètre tout l'Orient aux approches de l'ère chrétienne (3). Par lui, les croyances diverses tendent

(1) Sur cette question des séthiens, cf. CCLXXVI, I, 175.

(2) CCLVIII, 88 et suiv. ; 93 et suiv., a prétendu consolider ces présomptions jusqu'à la certitude. Il est allé trop loin, mais, sur plus d'un point, ses rapprochements et ses raisonnements demeurent suggestifs.

(3) H. Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus*, 1926.

à se rapprocher, à se combiner, à se compléter l'une par l'autre ; et aussi à se subordonner à un petit nombre d'aspirations générales très fortes et que nous pouvons, pour simplifier et sans chercher, pour le moment, à poser une définition précise, ramener à l'idée et au désir du *salut*. De l'action de ce syncrétisme, on a relevé des traces jusque dans les méditations des docteurs de la Loi (1) ; à plus forte raison devait-elle s'exercer sur les milieux juifs moins bien défendus que l'École contre ses suggestions majorantes. Sur les combinaisons que le syncrétisme a construites en Palestine, nos renseignements sont trop minces et trop dispersés pour fonder une étude méthodique et permettre une analyse (2). Nous devons le regretter ; mais, du moins, suffisent-ils, pour leur part, à justifier la conclusion vers laquelle tend toute notre enquête dans le présent chapitre, savoir que, dans la réalité de sa vie,

(1) **CCLXV**, 38 : Simon ben Azzai tenait en estime les spéculations théosophiques ; Simon ben Soma croyait la matière antérieure à la création ; Elischa ben Abuja supposait deux puissances en Dieu et tenait pour superflue l'observance extérieure de la Loi. Tous ces *maîtres* sont postérieurs au début de l'ère chrétienne, mais il n'y a guère apparence que justement dans le temps où Israël tendait à se replier sur lui-même, ils aient créé le mouvement de spéculation dans lequel ils prennent place et qui semble d'abord si étranger à l'esprit juif.

(2) **CCLXV**, 36, n. 1 ; 233. — Cf. Épiphane, *Haer.*, 18, 19 (29), 30, 53 et Hégésippe (ap. Eus., *H. E.*, 4, 21, 5) où il est question des *sept sectes*, ou *hérésies* (τῶν ἑπτὰ αἱρέσεων). Par malheur, nous ne savons pas ce que sont ces αἱρέσεις et Épiphane ne mérite pas bien grand crédit. — Il n'est pas défendu d'espérer quelque secours du progrès de l'exploration archéologique de la Palestine. Un exemple de ce qu'il peut donner : il y a déjà vingt ans, G.-F. Hill, ap. *Catalogue of the Greek Coins of Palestine*, XIX, 29, a publié une monnaie d'argent qu'il rapporte au ve siècle av. J.-C. (?) et qui offre d'un côté une tête barbue, de l'autre le nom de Iahvé en lettres hébraïques et un personnage barbu aussi et assis sur un char ailé. On a pensé à une figuration de Dionysos (H. Gressmann, **ZATW**, Neue Folge, II, 1925, 16 et suiv.). Il s'agirait donc d'un Iahvé-Dionysos, assimilation syncrétiste sans précision pour nous, mais pourtant fort intéressante. Nous trouverons peut-être mieux. — Je songe encore à une gemme du musée de Berlin (n° 79 de Haas, *Bilderatlas, Die Religion i. d. Umwelt des Christentums.* Leipzig, 1926), qui porte sur une face Anubis à la tête de chien, avec la palme et la bourse ; sur l'autre, un archange que l'inscription nomme ΓΑΒΡΙΗΡΣΑΒΑΩ = Gabriel Sabaoth. Ces rapprochements eux aussi sont instructifs.

le judaïsme palestinien débordait largement le légalisme strict, le monothéisme simpliste et le formalisme d'observance, auxquels on a si longtemps prétendu le borner (1).

Ainsi qu'on l'a très justement remarqué (2), la caractéristique du iahvisme classique, c'est le monothéisme et la crainte du mysticisme. Or, ce sont des composantes beaucoup plus nombreuses et plus variées, voire des tendances d'autre direction, qui se révèlent dans l'analyse du Bas-Judaïsme; en s'ouvrant à des influences étrangères, il a fait accueil à des suggestions foncièrement polythéistes. Sans doute il les a, vaille que vaille, adaptées à ses habitudes, c'est-à-dire réduites à son monothéisme ; elles l'ont cependant assoupli. Et aussi il a connu le dogmatisme gnostique et l'ascétisme mystique, par quoi il s'est approché, certainement sans qu'il s'en soit rendu compte, des religions avides du salut qui l'avoisinaient sur toutes les faces de son domaine. S'il en était allé d'autre sorte, la naissance du christianisme ne s'expliquerait plus que par le miracle. Mais, pour qui ne perd pas de vue les remarques que nous venons de rappeler, le prétendu miracle se réduit aux proportions d'un phénomène historique très intelligible.

V

Le peuple.

Jusqu'à présent, je n'ai considéré, dans le monde palestinien, que les classes élevées et instruites, ou les groupements religieux constitués ; mais les petites gens des villes et des campagnes, les tâcherons et les paysans, qui tenaient si large place au milieu de ce peuple d'agriculteurs, quelle était leur religion ? Que pensaient-ils et quels sentiments pouvaient les émouvoir ? Nous aurions grand intérêt à le savoir, car

(1) CCLXV, 37 et n. ; 240. — (2) CCLXI, 37.

c'est de ce milieu que Jésus est sorti et c'est pour lui qu'il a prêché. Par infortune, rares et souvent tardifs sont les textes où pourrait s'enfermer une réponse à nos questions et très hasardeuse demeure leur interprétation (1).

Dans la littérature rabbinique on rencontre une expression qui veut dire précisément le *peuple du pays*, ce que nous nommons les *masses populaires* : c'est *am-ha-harès* (au pluriel *amé-ha-harès*) (2). Il est clair que, prise selon ce sens premier, elle ne comporte aucune intention péjorative, donc que les docteurs pharisiens ne professent *a priori* aucun mépris pour « la masse travailleuse », auprès de laquelle, au témoignage de Josèphe (*Ant.*, 18, 1, 8), ils jouissent d'un grand crédit (3). Mais il arrivait que, par les mots *am-ha-harès*, on entendît désigner le mauvais Juif, celui qui ne savait pas réciter le *schema*, non plus que les prières du matin et du soir, celui qui ne portait pas les houppes rituelles (*zizith*) à son manteau, ignorait l'usage des phylactères (*tephillim*) pour prier correctement et mangeait sans se purifier les mains; celui qui, ayant un fils, ne lui faisait pas étudier la Loi, ou qui, ayant des biens, n'en payait point la dîme à Iahvé, en un mot le non-observant. Les piétistes scrupuleux qui s'associaient pour former une petite société d'édification mutuelle (*chaburah*) et qui se nommaient *chaberim*, le regardaient comme impur. L'*am-ha-harès*, c'était encore l'ignorant opposé à l'homme qui

(1) **LXXV**, II, 387 et suiv., donne un certain nombre de textes rabbiniques et, p. 400, n. 54, une bibliographie. Cf. **CCLXV**, 43 et n. 1. Si l'on veut se rendre compte des divergences d'interprétation auxquelles les mêmes textes ont donné lieu, il suffit de comparer J.-F. Moore, *The Am-ha-ares*, ap. **CCLXVII**, I, 439 et suiv. et *Appendice E*, avec l'étude d'Abrahams sur le même sujet, ap. Montefiore. *The Synoptic Gospels*. Londres, 1927, II, 647 et suiv., et dans le même sens, les remarques de Montefiore lui-même, *op. cit.*, I, p. LXXVI ; du même : *Rabbinic Literature*, 3-15.

(2) **LXXV**, II, 468 et suiv.

(3) Le *Talmud* (*Berachoth*, 17a) montre clairement chez nombre de rabbins l'idée que chacun sert Iahvé comme il peut, le scribe à la ville et dans l'étude de la *Thora* ; le paysan à la campagne et dans le travail de son champ. — Cf. **CCL**, I, 57.

a fréquenté les écoles et est instruit dans la Loi. A voir ainsi l'ignorant, le non-observant et l'homme du peuple désignés par les mêmes termes, la tentation vient de conclure qu'il y avait parmi les gens de petit état, d'ailleurs gênés au regard de la stricte observance par les contraintes d'une existence laborieuse, un grand nombre de laxistes, voire d'indifférents. Et l'on songe à ces pécheurs (ἁμαρτωλοί) dont Jésus, au dire des Évangiles (1), s'est spécialement préoccupé et qu'il trouvait parmi le petit peuple qu'il fréquentait. On songe aussi à cette « *foule qui ne connaît pas la Loi* », dont il est question en *Jn.*, 7, 49.

Je crois pourtant que la prudence commande d'écarter la tentation et de réserver la conclusion qu'elle suggérerait. D'abord, il y a beaucoup plus de chances pour que les laxistes par indifférence se soient trouvés parmi les riches que parmi les pauvres ; les publicains étaient par excellence des *amé-ha-harès* et l'indigence ne les accablait pas (2). En second lieu, un ignorant, incorrect dans sa croyance et dans sa pratique, du point de vue d'un scribe, surtout d'un scribe postérieur aux grands malheurs de la Judée, n'était pas nécessairement un non-observant (3). La violence et la profondeur du mouvement populaire qui a engendré la Grande Révolte prouvent à l'évidence que le peuple de Palestine croyait solidement à sa religion et en vivait ; sa crédulité et ses superstitions ne diminuaient pas sa confiance en elle, au contraire. Quant à l'essence réelle de sa foi, nous ne l'atteignons pas.

(1) *Mc.*, 2, 15-17 ; *Mt.*, 9, 10-12 ; 11, 19; *Lc.*, 15, 2; 18, 13-14 ; 19, 7, etc. On s'est demandé si les *enfants* (νήπιοι) qui ont reçu la révélation refusée aux *sages et aux savants* (ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν) selon *Mt.*, 11, 25 (cf. 21, 15) et *Lc.*, 10, 21, n'étaient pas des *amé-ha-harès*. Et l'on s'est posé la même question à propos des *petits* (μικροί) pour lesquels Jésus marque tant de sollicitude : *Mc.*, 9, 42 ; *Mt.*, 10, 42 ; *Lc.*, 17, 2; etc. Il est, ici et là, impossible de répondre avec assurance.

(2) Büchler, *Der galiläische Am haaretz des zweiten Iahrhunderts*. Vienne, 1906 ; Montefiore, *Syn.*, I, p. CVIII.

(3) CCLV, I, 655 et suiv. ; 659 et suiv.

Abrahams s'est donné du mal (1) pour prouver que le mépris du rabbin pour les *amé-ha-harès* ne visait pas leur pauvreté — quand ils étaient pauvres — et qu'il n'y avait rien d'une hostilité de classe, rien de *social* dans l'affaire. Je le crois volontiers, encore que *am-ha-harès* signifie quelquefois *pauvre* (2) ; mais il y a en Palestine des *pauvres* (*anavim*) qui méritent attention (3). C'est probablement d'eux qu'il est question dans le célèbre passage de *Mt.*, 5, 3, souvent si mal compris : « *Bienheureux les pauvres par l'esprit.* » Entendons : Bienheureux ceux qui ont le véritable esprit de pauvreté. Il ne s'agit pas nécessairement d'indigents, mais d'hommes que leur piété met au-dessus des contingences matérielles. Un riche même peut être pauvre en ce sens; mais, assurément, les *anavim* ne sont point, pour l'ordinaire, des Juifs favorisés de la fortune. Ils se recrutent bien plutôt parmi ceux de condition moyenne ou plus bas encore. Leur légalisme n'est sans doute pas très rigide, ni leur formalisme très exigeant, mais un ardent mysticisme les porte et leur cœur appartient tout entier à Iahvé ; le *Psautier* est leur livre et ils se reflètent en lui. Ils croient inébranlablement en l'avenir d'Israël et ils attendent sans fléchir la pleine réalisation des Promesses (4). Leurs idées et leurs croyances ne diffèrent sans doute guère de celles des pharisiens, mais ils les placent dans une autre perspective qui est celle du mysticisme. Au jugement d'un scribe scrupuleux, eux aussi doivent être rangés parmi les *amé-ha-harès*.

(1) **CCLV**, II, 656. *Contra*, L. DE GRANDMAISON, *Jésus-Christ*. Paris, 1928, II, 10 et n. 1 qui cite, d'après *Pirké Aboth*, 2, 5, le mot d'Hillel : un *am-ha-harès* n'a pas de piété.

(2) Je n'en veux pas d'autre preuve que le rapprochement de deux textes cités par ABRAHAMS lui-même : *Talm. Bab.*, *Nedarim*, 81a : *Ayez considération spéciale pour les fils du pauvre, car d'eux procède la Thora*, et *Talm. Bab.*, *Sanhédrin*, 96a : *Ayez considération spéciale pour les fils de l'am-ha-harès, car d'eux procède la Thora*.

(3) **IX** ; cf. Walter SATTLER, *Die Anavim im Zeitalter Jesu Christi*, ap. *Festgabe für Ad. Jülicher*. Tübingen, 1907.

(4) **IX**, 105, 112.

Il me semble donc que, de notre point de vue présent, il y a lieu de considérer deux catégories d'*amé-ha-harès* : 1° les hommes du peuple, pétris de bonnes intentions, très attachés à Iahvé, mais ignorants et irréguliers dans leur pratique religieuse : gens crédules, naïfs, confiants, superstitieux et qui vivent à l'aise dans le surnaturel et le miracle ; 2° les *anavim*, non point ignorants, ni détournés d'une pratique exacte par le souci du pain quotidien, mais étrangers à l'esprit de l'École, sinon à ses doctrines, piétistes ardents et plus portés à la confiance qu'à la crainte vis-à-vis de Iahvé, plus prompts à l'élan qu'au scrupule (1).

Il y a peut-être quelque artifice dans la distinction que je viens d'établir, et je crois volontiers qu'exacte en principe, elle s'imposait avec moins de netteté dans la réalité. Quoi qu'il en soit, il paraît évident que personne en Israël n'espérait et ne souhaitait la venue de l'Homme de Dieu avec plus d'impatiente foi que tous ces *amé-ha-harès*. La tradition de leur peuple — en dehors même de l'espérance messianique proprement dite — leur rendait familière l'attente d'un message divin réalisé dans une personne. L'esprit de Iahvé avait dès longtemps accoutumé de s'emparer d'un homme, pour se faire de lui un truchement et un instrument. Nous savons déjà que, vers le temps de Jésus, nombreux sont les illuminés qui se croient *Celui qui doit venir* ou, du moins, s'imaginent avoir reçu puissance (ἐξουσία) pour préparer ses voies. Les misérables n'ont pas grand chose à perdre s'ils les écoutent avec complaisance et se leurrent à leurs illusions ; et les *anavim*, dès qu'ils ont cru reconnaître sur ces enthousiastes le signe de Dieu, sont assurés de n'avoir rien à craindre. Les expériences décevantes et parfois désastreuses que tous ces malheureux ont connues déjà ne suffisent pas à tuer la certi-

(1) W. Sattler, *Die Anavim, im Zeitalter Jesu Christi*. L'auteur attache grande importance à ces gens-là, parce qu'il les met en rapport avec Jean Baptiste et avec Jésus ; il les retrouve encore dans l'*Épître de Jacques*.

tude qu'il doit venir une occasion qui sera décisive et l'espoir que c'est peut-être celle qui s'offre.

Si le *nabi* qui se lève se place d'abord sur le terrain politique, donc s'il prêche la guerre sainte contre l'oppresseur étranger, et qu'il soit suivi, c'est la révolte brutale avec toutes ses conséquences. Israël en connaîtra plusieurs fois à fond le trouble et la calamité, aux deux premiers siècles de l'ère chrétienne. Et entre les grandes crises, nous apercevons nombre de tentatives avortées ou promptement jugulées; elles expliquent et justifient la défiance que garde le procurateur romain à l'égard de ses administrés. Mais si, d'aventure, l'inspiré prétendait, répudiant le recours aux armes, demeurer sur le terrain religieux, que pouvait-il arriver ? Qu'il annonçât l'approche du Béni de Iahvé et exaltât un peu plus haut encore la foi des *anavim* qui seraient disposés à croire en lui ; mais la simple prolongation d'une attente vaine devait suffire à calmer cet émoi. Qu'il apportât une doctrine plus ou moins nouvelle, une révélation plus ou moins originale ; mais il ne pouvait vraiment les faire accepter ni de l'hostilité sadducéenne ni de la sophistique pharisienne ; il n'avait aucune chance de la faire prévaloir à l'intérieur de l'orthodoxie légaliste. Seuls pouvaient lui être accueillants, sur les confins du véritable Israël, les cercles largement syncrétistes où s'alimentaient les sectes. Il est probable qu'il circulait en Syrie et en Palestine, au temps des Hérodiens, quantité d'hommes de l'Esprit, prédicateurs populaires, agités de toute sorte, magiciens, thaumaturges, tous plus ou moins prophètes du Messie ou du salut (1).

(1) Gillis Wetter, *Der Sohn Gottes*. Göttingen, 1916. CCXCVIII, 409 et suiv.

LIVRE IV

LE JUDAÏSME HELLÉNISTIQUE

CHAPITRE PREMIER

LA DIASPORA (1)

I

Origine et extension.

Un grand nombre de Juifs habitaient hors de la Palestine : ils constituaient la *Diaspora* ou *Dispersion*. Diverses causes, nous le savons déjà, avaient poussé ces hommes hors de leur patrie, et à diverses époques : la conquête étrangère plusieurs fois imposée à Israël; les agitations qui avaient souvent secoué le Peuple saint ; le désir qui avait saisi nombre de ses enfants d'aller chercher fortune sur une terre moins ingrate que les pierrailles de Judée ; l'appétit du commerce et le goût du gain.

Quand, après 537, le roi de Perse permit la restauration

(1) **LXXV**, l'Index aux mots *Diaspora*, *Proselyten*, *Synagogen* ; **XLVII**, les tables analytiques et spécialement I, 243-253 (Le culte juif et la politique religieuse de l'Empire); 255-290 (Le prosélytisme); **CCCXXIX**; **CCVIII**, 192-211 (Hellenistisches Judentum); **CLIII**, 432-437 (Relations de la *Diaspora* avec le judaïsme palestinien); **CCLXXIX**, l'Index du t. II au mot *Synagogue* ; **CCCXIX** (La vie juive à Rome).

de la Ville sainte, beaucoup de déportés de 588 ne revinrent pas ; ils restèrent *super flumina Babylonis* et y constituèrent une grosse et riche colonie.

C'est là un fait bien connu. Mais, avant qu'il se produisît, des groupes plus ou moins considérables de Juifs avaient déjà essaimé autour de la Méditerranée orientale (1). On a soupçonné, non sans quelque apparence de raison, qu'ils avaient, en maintes occasions, lié partie avec leurs frères et voisins, les Phéniciens (2). Il nous est difficile d'apprécier l'importance de ces exodes. Ils nous prouvent du moins que l'habitude prise par les Juifs de sortir de chez eux a précédé le temps où ils se sont trouvés contraints de le faire.

Les guerres qui eurent la Palestine pour théâtre, depuis la conquête macédonienne (330), transplantèrent beaucoup de Palestiniens en terre égyptienne ou syrienne : ils n'en revinrent pas. La communauté juive d'Alexandrie, au dire de Josèphe (*Ant.*, 12, 1), dut son origine à la prise de Jérusalem par Ptolémée Sôter en 319 : le Pharaon emmena avec lui un grand nombre de familles, qu'il établit en Égypte. Il les avait prises un peu partout, dans les montagnes de Judée, autour de Jérusalem, en Samarie, dans la région du Garizim. Son père, Ptolémée Lagos, avait déjà installé des Juifs en Cyrénaïque (3); on a parlé de cent mille personnes (4).

De son côté, Antiochus le Grand (223-188) avait emprunté aux juiveries de Mésopotamie de quoi fonder des colonies en Phrygie et en Lydie (Jos., *Ant.*, 12, 3, 4).

Au cours de la révolte des Macchabées, à partir de 166 ; plus tard, durant les guerres sans fin que le roi Alexandre Jannée (+ 79) conduisit au début du Ier siècle contre ses voisins syriens, arabes et égyptiens, quantité de soldats

(1) VIII.
(2) G. Rosen, *Juden und Phönizier. Das antike Judentum als Missionreligion und die Entstehung der jüdischen Diaspora*. Tübingen, 1929.
(3) Jos., *C. Apion*, 2, 4, 44. — (4) *Lettre d'Aristée*, 12 (Ed. Wendland).

juifs prisonniers et d'habitants du plat pays razzié furent emmenés en captivité et vendus comme esclaves, sur les marchés d'Asie mineure et d'Égypte (1). Même rachetés par leur travail ou l'aide de leurs frères, ils restaient volontiers dans le pays auquel ils s'étaient adaptés ; ils s'y groupaient et cherchaient à y fonder une communauté acceptée par les autorités locales. Ainsi la juiverie de Rome paraît avoir eu pour premier noyau une bande de prisonniers faits en Asie durant la guerre contre Antiochus le Grand (192-188) et affranchis plus tard, antérieurement à la prise de Jérusalem par Pompée (2). En -139, un édit du préteur pérégrin enjoignait aux Juifs qui avaient admis des prosélytes italiens à leur sabbat de quitter Rome et l'Italie sous dix jours. Leur colonie avait donc dès lors sa petite importance (3).

D'autre part, beaucoup des mouvements internes de Judée, notamment les guerres civiles et les âpres compétitions de la décadence hasmonéenne, furent suivis d'exodes plus ou moins volontaires des vaincus (4) ; il en allait de même pour les Juifs qui liaient partie avec un prince étranger momentanémen» maître du pays (tel le roi d'Égypte au IIIe siècle), et qui craignaient, après son départ, la vengeance de leurs adversaires (5).

Il se produisit encore une émigration inévitable, à la suite de la conquête grecque, puis de la conquête romaine de la Palestine. Ceux des Juifs qui se trouvaient mal à l'aise chez eux allèrent chercher un meilleur établissement sur les domaines du conquérant ; leur propre pays n'était pas en état de retenir dans l'abondance une population nombreuse (6). Du reste, tous les Orientaux émigraient ainsi. Une famille qui

(1) **XLVII**, II, 17, qui donne les références aux textes.
(2) Philon, *Legatio*, 23. — (3) **LV**, VI, 65. — (4) **CCCXXIX**, 620.
(5) Sous Ptolémée VI Philomator, le fils du Grand-Prêtre Onias, déçu dans ses ambitions, se retira en Égypte, avec bon nombre de ses partisans, et fonda un Temple rival de celui de Jérusalem à Léontopolis. Cf. **CCCXXIX**, 620.
(6) **CCCXXIX**, 621.

se trouvait bien quelque part en attirait d'autres, parce qu'à moins d'être tout à fait misérable, le Juif ne perdait pas le contact avec son pays d'origine, spécialement avec Jérusalem (1). Vers 88 avant Jésus-Christ, Mithridate enlevait à Cos une somme de 800 talents (plus de 4 millions et demi de francs-or), laissés en dépôt par les Juifs de l'île (2) : c'est là une indication intéressante sur la prospérité qu'ils avaient dès lors atteinte dans le pays (3). C'étaient, pour l'ordinaire, des hommes laborieux et actifs ; c'est pourquoi il arrivait que les princes, les tenant en estime particulière, les attirassent spontanément : ainsi firent Ptolémée Philadelphe en Égypte et plusieurs souverains séleucides en Syrie. L'illustre juiverie d'Antioche sortit d'une initiative de ce genre.

A s'en rapporter à Strabon, cité avec orgueil par Josèphe (*Ant.*, 14, 7, 2), la *Diaspora* avait, déjà de son temps, touché *toute ville* (εἰς πᾶσαν πόλιν ἤδη παρεληλύθει) et il n'était pas facile de trouver un endroit sur la terre où elle n'était pas (καὶ τόπον οὐκ ἔστι ῥᾳδίως εὑρεῖν τῆς οἰκουμένης ὃς οὐ παραδεδέκται τοῦτο τὸ φῦλον). Cette affirmation excessive n'est pas unique dans son genre (4). On cite souvent le mot des *Oracles Sybillins* : « *La terre entière est pleine de toi, et aussi toute la mer* » (πᾶσα δὲ γαῖα σέθεν πλήρης καὶ πᾶσα θάλασσα) (5), à côté de celui de Sénèque, rapporté par saint Augustin, et suivant lequel « *les mœurs et coutumes de cette race scélérate se sont déjà installées sur toutes les terres, en sorte que les vaincus ont donné leurs lois aux vainqueurs* » (6). Il faut enfin rappeler l'énumération confuse mais éloquente d'*Actes*, 2, 9-11 : « *Parthes, Mèdes, Élamites, habitants de la Mésopotamie, de la Judée et de la*

(1) **CCLXV**, 27.
(2) **LXV**, V, 284 ; Cf. Jos., *Ant.*, 14, 7, 2, fondé sur Strabon.
(3) Sur la prospérité des Juifs de Cyrène et d'Alexandrie dans le même temps, cf. Jos., *loc. cit.*
(4) **CCCXXII**, I, 2 et n., rassemble les textes.
(5) *Or. Syb.*, III, 271. Le texte, d'origine juive, peut être du IIe siècle avant Jésus-Christ.
(6) *Civ. Dei*, 7, 11.

Cappadoce, du Pont et de l'Asie, de la Phrygie et de la Pamphilie, de l'Égypte et des cantons de la Lybie, auprès de Cyrène, Romains ici résidants, Juifs et prosélytes, Crétois et Arabes... » (1). On a dressé des tableaux de cette expansion géographique, au moyen des témoignages littéraires et des textes épigraphiques. Il est naturellement impossible d'arriver à la certitude exhaustive ; mais nous restons sur l'impression que les citations que je viens de rappeler ne font qu'exagérer dans la ligne de la réalité.

On peut affirmer que, dès le Iᵉʳ siècle avant Jésus-Christ, il y avait des Juifs dans la plupart des provinces de l'Empire romain, surtout celles qui entouraient la Méditerranée et bordaient le Pont-Euxin. En Arménie, les nobles du pays faisaient remonter leur généalogie aux personnages bibliques (2). A l'est de la Palestine, au delà de la Syrie, les colonies juives formaient masse en Babylonie, Mésopotamie et Médie ; elles étaient nombreuses aussi en Syrie, en Égypte, où elles avaient essaimé dans tous les nomes jusqu'à la Haute-Égypte (3), à Rome et dans les provinces d'Asie mineure (4). Dans l'ensemble de l'Occident et en Afrique, la Cyrénaïque mise à part, elles étaient beaucoup plus clairsemées et moins denses (5).

Cette extrême dispersion des émigrés ne suppose nullement qu'il ne s'agisse que d'une poignée d'hommes éparpillés ; tout au contraire, certains groupements paraissent avoir été très peuplés : la race était prolifique. Sans doute, il ne faut pas prendre au pied de la lettre les allégations de Philon,

(1) On a rapproché de ce texte la lettre d'Agrippa à Caligula (ap. Philon, *Leg.*, 36) qui, elle aussi, énumère les pays où il y a des Juifs. Les deux listes se ressemblent.

(2) **XLVII**, I, 199, n. 2.

(3) **LXXV**, III, 499 ; **CCCVIII**, 192 ; — Philon, *In Flac.*, 6, dit qu'un million de Juifs habite depuis Catabathmos, en Lybie, jusqu'aux frontières d'Éthiopie.

(4) Philon, *Leg.*, 33.

(5) **CCCXXII**, I, 2 et suiv., remarque que l'Occident ne trouve place ni dans l'énumération des *Actes*, ni dans celle d'Agrippa.

suivant lesquelles, dans la *Diaspora*, la nation juive n'aurait pas été loin d'égaler en nombre les indigènes (1), en sorte qu'elle aurait constitué la moitié du genre humain (2). Il est toutefois difficile d'admettre que le philosophe alexandrin eût risqué pareille affirmation, si le fait n'avait pas, au moins, paru se prêter à la justifier, en n'y regardant pas de trop près.

Nous disposons de quelques approximations numériques : à Rome, en 4 avant Jésus-Christ, 8 000 Juifs viennent au-devant d'une députation qui arrive de Palestine (3) ; en 19, Tibère fait déporter environ 4 000 membres de la juiverie, en état de porter les armes, dans l'île de Sardaigne (4) ; au IIe siècle, des révoltes juives de Cyrène, d'Alexandrie et de Chypre feront des victimes que les Anciens ont évaluées par centaines de mille (5). En partant de ces indications, qu'il y aurait d'ailleurs imprudence à serrer de trop près et qu'aucun recensement contemporain ne nous permet de contrôler, on a évalué la population de la *Diaspora*, au commencement de notre ère, entre quatre et six, ou même sept millions d'âmes (6). Nous ne savons trop si les prosélytes comptaient dans ce total, mais je crois que c'est probable. Si nous acceptons qu'il y ait eu, comme le soutient Philon, un million de Juifs en Égypte, leur proportion serait, dans ce pays, du septième ou du huitième de la population totale (7). Du reste, plus que les chiffres de la Dispersion numérique, l'étendue de la Dispersion nous intéresse, parce que là où se rencontre un noyau juif, il y a un centre de rayonnement du judaïsme.

(1) Philon, *Vita Mos.*, 2, 27. — (2) Philon, *Leg.*, 31.
(3) Jos., *Ant.*, 17, 11, 1 ; *B. J.*, 2, 6, 1.
(4) *Ant.*, 18, 3, 5 ; Tac., *Ann.*, 2, 85 ; Suét., *Tib.*, 36.
(5) D. Cass., 68, 32, dit 220 000 en Cyrénaïque, sous Trajan, et 240 000 à Chypre. Eus., *H. E.*, 4, 2, ajoute que la répression coûta la vie à *plusieurs myriades* de Juifs.
(6) J. Beloch, *Die Bevölkerung d. griechisch-röm. Welt*. 1886, 246. XLVII, I, 209.
(7) CCCXXII, 1, 3.

II

Les communautés juives de la Diaspora.

Ces déracinés regardent comme leur patrie le pays où ils sont nés, mais ils ne se fondent pas dans la population qui les environne ; leur religion s'y oppose, autant que leur orgueil, et ils ne cessent pas d'appartenir à la nation juive. On remarque (1) que, sur leur tombe, ils ne disent jamais à quelle communauté particulière ils ont été inscrits, à moins que d'y avoir occupé une fonction. Le mot qu'ils emploient pour désigner leur relation entre eux c'est συγγένης (= *de même race*). Un instinct profond de fraternité les unit, qu'exprime, pour ainsi dire, leur commun respect de la *Thora*.

Ils habitent souvent un quartier à part dans les villes où ils ont obtenu l'autorisation régulière de s'établir. et cela, non parce qu'ils y sont contraints (2), mais pour se grouper, se serrer les uns contre les autres. Dans tous les cas, ils forment une communauté qui est, en terre étrangère, comme une cellule de la nation juive ; un petit État, qui a son organisation, administrative, financière, judiciaire et religieuse, et qui, couvert par les lois générales de la cité, y jouit encore des privilèges qu'exige sa situation spéciale.

Le groupement porte des noms très divers (3). On dit : *le thiase*, *l'assemblée*, *la synagogue*, *le peuple*, *le corps*, *l'universalité*, etc., ou simplement : *les Juifs*, ou *les Hébreux*. Le terme qui a prévalu chez les modernes : *la synagogue*, ne domine en aucune façon les autres dans l'antiquité (4). Ces

(1) **XLVII**, I, 418, n. 1.

(2) A Alexandrie, ils peuplent le quartier du *Delta*, mais ils n'y sont pas tous ramassés : on en trouve un peu partout dans la ville.

(3) Relevé complet avec références ap. **XLVII**, I, 414 et suiv. : πολίτευμα, πολιτεία, κατοικία, θιάσος, προσευχή, σύνοδος. συναγωγή, στήμα, ἔθνος, λαός; *universitas*, *corpus*...

(4) **XLVII**, I, 417, n. 3 ; *contra*, Schürer, ap. article *Diaspora* dans **DB**, V, 100ª.

associations ne répondaient pas exactement à celles que les *goyim* nommaient *collèges* ou *thiases* ou *éranes ;* elles n'avaient point pris modèle sur ces organisations, et des traits particuliers les en distinguaient. On entrait chez elles par droit de naissance ; le non-juif n'en faisait pas partie. La complexité de leurs fonctions et de leur vie, beaucoup plus grande que dans les associations païennes, les assimilait plus à une petite cité installée dans l'autre qu'à un *collège*. Enfin, parce qu'elle faisait légalement corps avec la nation juive, elle demeurait légalement subordonnée au pouvoir central juif.

Il se peut que les différents noms dont on les désignait répondissent à des différences de constitution qui les distinguaient : nous ne pouvons plus nous en rendre compte (1) ; et, plus que ces différences, certaines mais insaisissables, ce sont les traits généraux qui, rassemblés, nous donnent une idée assez nette de l'organisation de ces colonies.

1° La communauté juive n'est pas régie par une *lex*, un statut particulier, comme l'est le collège païen ; mais seulement par des règlements d'administration ; aucun ne nous est parvenu. Ils devaient être plus compliqués dans les grandes communautés que dans les petites.

2° Cette communauté est de type démocratique ; ses membres forment une assemblée qui élit ses fonctionnaires et qui donne son avis dans toutes les circonstances importantes, qu'elles intéressent la religion et le culte, ou l'administration et l'attitude politique. Cicéron (*Pro Flacco*, 28) nous signale une manifestation des Juifs à Rome, réunis en corps, et qui est de caractère politique (2).

3° Le gouvernement proprement dit appartient à un conseil (*gérousia*), dont les membres se nomment les *anciens* (*gérontes* ou *presbytéroi*) et le président le *gérousiarque* (γερουσιαρχῶν, ou ἐπιστάτης τῶν παλαίων, ou προστάτης). Nous ne savons pas

(1) Tout ce qu'on sait est rassemblé par **XLVII**, I, 438-450.
(2) Autres exemples dans **XLVII**, I, 440, n. 6.

quelles conditions il fallait remplir pour obtenir ces fonctions : l'âge ne suffisait pas et ce terme de *géronte* n'est certainement pas à prendre plus en rigueur que notre *sénateur*. Quelquefois il représente un titre accordé, comme une sorte de décoration, à un membre distingué de la communauté, même à une femme (1). La *gérousia* est chargée de tous les intérêts généraux de la communauté.

4° Les fonctions proprement administratives sont confiées à un autre conseil de quelques membres, nommés *archontes*, et quelquefois à un seul personnage, nommé aussi *archonte*. Ces fonctionnaires sont élus par la communauté, généralement pour un an — quelquefois à vie — et choisis dans la *gérousia*, dont ils sont les agents d'exécution. A côté d'eux, prend place un secrétaire général ou greffier, le *grammateus*. C'était un honneur recherché que l'archontat, et il arrivait qu'il fût conféré, lui aussi, à titre honorifique, en échange de libéralités.

5° Il semble qu'il y eut encore — mais nous ne savons pas ce qu'elle faisait, ni comment elle était choisie — une sorte de commission composée de personnages considérables qu'on regardait comme les protecteurs et les bienfaiteurs : *patres et matres synagogae*.

Dans les grandes villes où les Juifs étaient nombreux et assez dispersés, leur rassemblement en un seul corps pouvait offrir des difficultés, et il se peut que les autorités locales, portées à s'en inquiéter, y aient fait obstacle plus ou moins (2). Dans ce cas, ils formaient de véritables *paroisses*, chacune étant, en petit, organisée comme je viens de le dire ; mais une *gérousia* générale avait autorité sur l'ensemble et maintenait l'unité. A Rome même, nous tenons de l'épigraphie

(1) **XLVII**, I, 441, n. 8.
(2) Schürer a insisté sur cet aspect de la question. Cf. **XLVII**, I, 420, n. 4 ; **DACL**, art. *Monteverde*, col. 2565, sur les synagogues de Rome : sept sont mentionnées dans la nécropole de *Monteverde* et trois dans celle de la *Vigna Randanini*.

la preuve qu'il existait une sorte de président, nommé *exarque*, pour toute la communauté ; et Paul, selon *Act.*, 28, 17, arrivant dans la Ville, est censé s'adresser aux chefs de la juiverie considérée d'ensemble (τοὺς ὄντας τῶν Ἰουδαίων πρώτους).

Chaque groupe d'Orientaux établi dans une ville étrangère y installait un oratoire ; les Juifs, eux, plaçaient au centre de leur communauté une *synagogue*. Elle disposait de son administration particulière qui, en droit, ne se confondait pas avec celle dont nous venons de parler. Mais, en fait, la distinction nous est souvent difficile à saisir entre ses fonctionnaires et ceux de la colonie, en raison de la synonymie fréquente des désignations et de l'incertitude où nous sommes du sens exact des mots (1). Il semble qu'en principe chaque synagogue ait son *archisynagogos*, nommé aussi *rabbi*, ou *didascalos*, ou *princeps synagogae*, chef et conducteur religieux. Il veille au respect de la *Thora*, préside les assemblées, organise le culte. Il faut, pour être appelé à ce poste de confiance, faire preuve de capacités incontestables en théologie, en droit et en médecine. L'*archisynagogos* est encore chargé de veiller à la rentrée des taxes dues au Temple de Jérusalem et à l'État. Il ne se confond pas avec l'*archonte*, mais les deux fonctions auxquelles les deux titres se rapportent ne paraissent pas incompatibles. Sous les ordres de l'*archisynagogos* se rangent divers fonctionnaires : des *prêtres* (ἱεροί), dont nous voyons mal les attributions ; un *sacristain* (le *hazan*, ὑπηρέτης, νεόκορος), factotum du chef ; un *lecteur* des Écritures ; un *traducteur*, chargé de mettre le texte hébreu à la portée d'un auditoire ignorant de la langue sacrée.

La synagogue constitue le véritable centre et le foyer de la vie juive tout entière (2) : on y prêche ; on y lit la Loi ; on y prie ; on y tient école ; mais aussi on y rend la justice ; on y exécute les sentences ; on y discute les intérêts divers de tout

(1) **XLVII**, I, 450 et suiv. ; **CCCXXXVI**, I, 105 et suiv.
(2) **XLVII**, I, 456 et suiv.

le groupe. La loi civile la protège en tant qu'édifice religieux.

La maison commune de la fraternité juive (οἶκος τῆς συναγωγῆς) n'était pas disposée suivant un canon invariable. Les rabbins ont bien essayé de fixer quelques règles ; par exemple, ils ont prescrit de construire le bâtiment au point le plus élevé de la ville en plaçant l'entrée face à l'orient (1) ; mais les nombreuses ruines de synagogues retrouvées en Terre Sainte et ailleurs nous prouvent que les docteurs n'ont pas toujours été écoutés (2). En terre païenne, la synagogue est généralement hors de l'agglomération urbaine et son aspect, son style, répondent d'ordinaire aux habitudes et au goût du pays où elle se trouve. Même en Galilée, la synagogue de Capernahum (Tell Hum), relevée par les Franciscains (3), figure un monument gréco-romain. Et celle de Doura-Europos, récemment déblayée, évoque, avec ses murailles couvertes de fresques, les mêmes principes de décoration et la même esthétique que les édifices païens du même lieu. Il en sera du reste de même dans les synagogues construites au moyen âge : gothiques ici, mauresques là.

Pourtant, il est facile de constater dans la disposition intérieure de la demeure une véritable uniformité : une cour — ou atrium — entourée de murs ; un portique ou porche (ἐξέδρα) donnant accès, avec ou sans vestibule (πρόναος), à une grande salle rectangulaire, souvent garnie de bancs, au moins sur le pourtour. Au fond, face à l'entrée, une *arche* — armoire ou coffre — où s'enfermaient les rouleaux de la *Thora* et de toutes les Écritures. Au milieu de la salle, une sorte d'estrade où se dressait le pupitre du *lecteur* et qui servait de tribune à tous ceux qui parlaient à l'assemblée. Les Juifs garnissaient la salle où ils se rangeaient, semble-t-il, par professions, et les prosélytes demeuraient devant la porte ouverte, dans la cour ou sous le portique.

(1) *Megilla*, 4, 22. — (2) EB, *Synagogue*, § 5-7.
(3) R. P. G. Orfali, *Capharnaum et ses ruines*. Paris, 1912.

III

La charte juive dans l'Empire.

La communauté considérée d'ensemble jouissait, dans l'Empire romain, d'un certain nombre de droits juridiquement fondés (1) : celui de s'associer et de se réunir *ipso jure* ; celui de faire œuvre religieuse et d'exercer le culte ; celui de célébrer régulièrement le sabbat : il était défendu de citer un Juif en justice ce jour-là, ou de lui imposer un travail, même de l'obliger à prendre part à une distraction, fût-elle gratuite (2) ; celui de recueillir de l'argent et de constituer une caisse commune, en conséquence, celui d'imposer ses membres selon ses besoins et de leur infliger des amendes. Elle possédait en toute propriété ses bâtiments corporatifs et ses cimetières ; elle pouvait contracter, acheter, vendre, accorder et recevoir des dons, non pas hériter à proprement parler, mais accepter des legs, ester en justice, envoyer des *légations* porter ses suppliques aux autorités romaines, conférer par décret des honneurs : titres, fonctions d'apparat, louanges officielles ; enfin, du moins en matière religieuse (3), rendre la justice à ses membres.

Il s'agit donc bien, comme je l'ai dit, d'une petite cité installée dans l'autre, et que l'autre protège. En échange, les Juifs font des concessions (4) : l'État n'exige pas qu'ils qualifient l'Empereur de dieu, mais ils acceptent de prêter serment

(1) **XLVII**, I, 409 et suiv. ; 424 et suiv. — Il va de soi que dans les diverses régions du monde hellénique où ils avaient pris pied depuis longtemps, par exemple en Égypte, les Juifs disposaient de privilèges accordés par les souverains locaux et qui continuaient de valoir sous le régime romain (Jos., *Ant.*, 19, 5, 2 ; *B. J.*, 2, 18, 7 ; *C. Ap.*, 2, 4). Le maintien ou l'accroissement de ces privilèges seront la cause ou le prétexte d'une redoutable agitation, spécialement à Alexandrie, tout au long de la période chronologique que nous étudions.

(2) **XLVII**, I, 355 et suiv. — (3) **XLVII**, II, 153.

(4) **XLVII**, I, 342 et suiv.

par le nom de l'Empereur, en mettant la formule d'accord avec leurs croyances ; ils célèbrent l'avènement et la fête anniversaire (*dies natalis*) du souverain ; ils s'associent aux commémorations diverses de victoires ou de deuils de l'Empire, mais à leur façon, en s'abstenant de toutes les démonstrations qui leur semblent païennes. L'État se contente de ce loyalisme. Ils doivent prier pour le salut de l'Empire et la fortune de l'Empereur : ils le font, comme, à Jérusalem, ils accomplissent des sacrifices aux mêmes intentions. Ainsi, grâce aux privilèges qu'ils ont obtenus, ils peuvent, tout en conservant une sorte d'autonomie, faire figure de sujets parfaitement loyaux ; et cela est, nous le verrons, de grande importance (1).

La condition sociale de ces résidents (2) paraît assez panachée ; à côté d'individus fortunés, il se rencontre beaucoup de misérables : les synagogues sont entourées de mendiants, dont une bonne part doit être juive. Les textes ne manquent pas qui, à Rome même, nous représentent les Juifs comme de pauvres hères (3), et l'indigence de beaucoup de sarcophages confirme cette impression. Il nous reste pourtant un doute : nous comprenons mal que l'étroite solidarité que les Anciens comptaient comme un mérite aux Juifs et qu'ils dressaient pourtant contre eux comme un chef d'accusation (4), cette fraternité close qui les faisait inculper de haine du genre humain (*odium generis humani*) et justifiait l'antisémitisme ambiant, ait pu s'accorder avec cette espèce de désespérant abandon où seraient demeurés un si grand nombre de leurs frères de race. C'est pourquoi on s'est demandé (5) si ces Juifs, si méprisés de Juvénal (6), par exemple, ne seraient pas des

(1) Sur la politique romaine — en général très bienveillante — à l'égard des Juifs, cf. **CCLXVII**, V, 377 et suiv. (étude de V. M. SCRAMUZZA).

(2) **XLVII**, II, 291 et suiv. ; 305 et suiv. (les métiers) ; 315 (la fortune) ; **CCCXXVII**, 3e partie.

(3) **XLVII**, II, 319.

(4) Cic., *Pro Flacco*, 28 : *Quanta concordia !* — Textes ap. **XLVII**, II, 166, n. 3.

(5) **XLVII**, II, 159. — (6) *Sat.*, III, 13 et suiv.

hommes rejetés de la Synagogue, frappés d'une sentence d'excommunication, donc en marge du groupe régulier. C'est possible. Ce qui me porterait à le croire, c'est l'existence, à l'intérieur de la communauté même, d'associations d'aide mutuelle, rassemblant les hommes de la même profession, si bien que lorsqu'un Juif de passage se présentait à la synagogue, on lui demandait quel était son métier, et on le dirigeait vers l'association professionnelle qui s'intéresserait à lui. C'est là qu'il faut chercher une ressemblance avec les collèges païens, en même temps qu'un des traits les plus caractéristiques de l'esprit de solidarité des fils d'Israël.

Quant au maintien de l'unité nationale, il se réalisait de la manière suivante :

1º Jérusalem demeurait un objet de vénération, et de fréquents pèlerinages assuraient le contact entre les communautés de la *Diaspora* et elle ; Josèphe parle de 2 millions et demi de pèlerins (*B. J.*, 6, 9, 3) et même de 3 millions (*B. J.*, 2, 14, 3) réunis dans la Ville sainte pour la Pâque, peu de temps avant la Grande Révolte de 66. Chiffre exagéré, bien sûr, mais qui ne laisse pas de suggérer un total imposant. Philon nous dit de son côté (1) que des milliers de Juifs accourent au Temple de milliers de villes.

2º Tout Juif, à partir de l'âge de vingt ans, paie une redevance annuelle au Temple. Une mission spéciale, très rigoureusement protégée par la loi romaine, transporte tous les ans cet *argent sacré* (ἱερά χρήματα) (2).

3º Tous les Juifs doivent soumission théorique et obéissance au chef juif de Palestine. L'État romain y consent (3). Les juiveries de Babylone et de Perse se plient, du reste, aux mêmes obligations (4).

Ainsi, des rapports constants se trouvent entretenus, entre les extrémités du monde juif et son centre. Après la destruc-

(1) *De spec. leg.*, 1, 69. — (2) **XLVII**, I, 377 et suiv. — (3) **XLVII**, I, 391.
(4) **CCLXV**, 28.

tion de Jérusalem, le lien se resserrera encore avec le *nassi*, ou *patriarche* de Tibériade, chef de la religion d'Israël, par l'institution des *apôtres* (*apostoli*), envoyés réguliers qui le représenteront dans toute la *Diaspora*, y surveilleront de sa part la vie religieuse, veilleront à la régularité des pratiques, recueilleront les taxes, etc. (1). Au temps où nous nous plaçons, c'est le Sanhédrin qui est reconnu par les Juifs dispersés, comme le principe de leur unité.

IV

Les réactions du milieu grec sur le judaïsme de la Diaspora.

La charte dont les Juifs se trouvaient ainsi les bénéficiaires dans l'Empire romain, leur permettait, du moins en théorie et en droit, de garder leur religion indemne des atteintes du paganisme ; mais en fait, elle ne protégeait pas leur esprit contre les redoutables influences du milieu hellénistique. Au contact journalier avec des hommes d'une culture supérieure à la leur, leur horreur de ce qui n'était pas eux-mêmes diminua et ils finirent par ne plus se défendre très efficacement contre les réactions de l'ambiance.

Ce fait capital a porté trois résultats principaux.

1° Il s'est constitué un *judaïsme hellénisé* et incliné à la philosophie, dans les catégories de la pensée grecque.

2° En conséquence de cette transformation interne, l'*esprit de propagande* s'est développé parmi les Juifs hellénisés.

3° Un syncrétisme, à la fois intellectuel et religieux, s'est peu à peu déterminé, qui, au terme d'actions et de réactions de sens divers, a donné naissance à des *sectes* et favorisé la constitution d'une *gnose* juives.

(1) VII, I, 388 et suiv.

Les immigrants juifs en terre grecque s'étaient trouvés contraints, par les simples nécessités de la vie, d'apprendre la langue du pays ; ils en vinrent à oublier leur propre idiome, si bien qu'il fallut leur traduire la Bible en grec. De ces traductions — il y en eut plusieurs — la plus réputée vit le jour à Alexandrie, dont la colonie institua même une fête annuelle en l'honneur de l'anniversaire de sa publication. La légende rapportait sa rédaction au temps de Ptolémée Philadelphe (285-246). Ce monarque aurait demandé au Grand-Prêtre de Jérusalem soixante-douze savants vieillards qui auraient traduit le *Pentateuque* en soixante-douze jours (Jos., *Ant.*, 12, 2, 2 et suiv.). En réalité, il s'agissait d'un travail de longue haleine, commencé vraisemblablement au milieu du IIIe siècle et terminé dans le dernier tiers du IIe siècle avant Jésus-Christ ; peut-être même un peu plus tard. C'est là ce qu'on nomme *la Septante*, en souvenir des soixante-dix ou soixante-douze traducteurs, dont nous venons de parler.

La *Septante* se répandit dans toutes les juiveries grecques et, bien qu'elle fût loin de la perfection, elle y passa communément pour inspirée, et on lui accorda autant de crédit qu'au texte original (1). Elle permettait aux païens curieux, de s'informer du judaïsme et elle acquit une grande influence sur toute la littérature religieuse, publiée aux approches de l'ère chrétienne (2). De leur part, les Juifs prenaient contact avec les lettres et la pensée grecque, ce qui ne laissa pas de les mettre en posture assez délicate vis-à-vis de la *Thora* : c'est à peu près celle que tiennent aujourd'hui les croyants instruits entre la science et le dogme. Ils se persuadèrent, eux aussi, qu'il ne pouvait y avoir de contradiction entre leur connaissance et leur croyance, et ils cherchèrent à les concilier. Ils posèrent donc en principe que tout ce que la sagesse grecque contenait d'excellent, venait de la Bible ; et ils ima-

(1) Philon, *Vita Mos.*, 2, 6. — (2) **CCCXV**, 206 ; **CCCVIII**, 196.

ginèrent qu'il en avait existé en Égypte une traduction très antérieure à la *Septante* et dont les philosophes grecs avaient fait leur profit. Un certain Aristobule, à coups d'anachronismes, d'interprétations audacieuses et d'interpolations, donna du corps à cette légende, qui s'implanta d'abord à Alexandrie, puis dans le monde juif de la Dispersion, en attendant que les chrétiens à leur tour l'adoptassent (1).

Après quoi les Juifs demandèrent à une méthode très achalandée en ce temps-là (2), et qui tirait son existence de l'emploi intrépide du symbole et de l'allégorie, une interprétation capable de mettre d'accord la spéculation grecque et la Bible. En un sens, du reste, la *Septante* représentait déjà une application de cette étonnante exégèse (3) : un certain nombre d'apocryphes bibliques (la *Sagesse*, *2 Macchabées*, *3* et *4 Macchabées*, les *Oracles Sybillins*) nous en offrent de meilleurs exemples encore. Et les plus typiques de tous se trouvent dans les écrits de *Philon d'Alexandrie.*

Cet homme, qui tient sa place dans l'histoire de la philosophie grecque (4), était né à Alexandrie vers -30 ; il y mourut vers + 54 ; il fut *ethnarque* de sa communauté, donc juge et administrateur général. Ayant étudié, avec une égale application, la *Thora* et la philosophie des *goyim*, il se sentit assez attaché à l'une et à l'autre, pour ne sacrifier aucune des deux à l'autre : il introduisit donc ses idées métaphysiques dans la Bible, et alors il les y retrouva sans difficulté. Une exégèse extravagante, qu'aucun obstacle ne détournait de son but, établit, coûte que coûte, un accord dont il ne pouvait plus se passer. J'en dirai quelques mots parce que, plus tard, les

(1) Michel Nicolas, *Études sur Philon d'Alex.*. ap. **RHR**, V, 321. — Sur Aristobule : **LXXV**, III, 384 et suiv. ; **CCCXXIII**, 861 et suiv. ; **CCCXXIV**, 66 et suiv.

(2) **CCCXI**, 35 et suiv.

(3) **CCCXIV**, 61, pour qui la *Septante* est *eine... materiale Hellenisierung des jüdischen Monotheismus.*

(4) Sur Philon : **CCCXI** ; **CCCXL**, III, part. 5, p. 338 et suiv. ; **LXXV**, III, 487 et suiv. ; 542 et suiv.

docteurs du christianisme trouveront en elle un exemple, un encouragement et un modèle.

Le point de départ de la méthode est le suivant : il ne faut pas tenir compte du *fait*, contingence en soi sans intérêt, mais seulement de l'*idée* que le fait exprime. Il ne l'exprime, du reste, qu'incomplètement, parce que la réalité véritable et totale est, de sa nature, transcendentale, en sorte que le monde d'ici-bas n'en perçoit jamais qu'un reflet, donc un symbole. Résoudre un problème d'exégèse revient donc simplement à découvrir le symbole convenable et l'idée que le symbole recouvre. Exemple : au début de la Genèse, se lit l'histoire d'Adam et d'Ève ; on n'en voit pas, au premier abord, le sens philosophique ; mais elle s'éclaire, si on la regarde comme le symbole du dualisme de la nature humaine et de la relation qui s'établit entre l'intelligence et les sens.

La méthode conduit à un système, dont je vais me borner à marquer les grandes lignes, en ne perdant pas de vue l'usage que les chrétiens en feront ; en ne perdant pas de vue, non plus, que certainement Philon n'a inventé ni la méthode qui l'a construit, ni les tendances qui l'ont orienté, ni les conclusions qu'il a posées. Notre Alexandrin nous intéresse ici, je le répète, surtout parce qu'il est le type représentatif d'un esprit et d'une exégèse.

Au-dessus de l'univers, il y a Dieu, en soi indéfinissable, et dont on peut dire seulement qu'il est (ὁ ὢν). C'est l'Être absolu (τὸ ὄν), sans qualité, sans propriété (ἄποιος). Nous n'aurions de lui aucune notion s'il ne nous avait fait la grâce de se révéler à nous dans *la Loi*, qui est *sa parole*, et qui nous a appris qu'il est le souverain créateur de toutes choses. Mais comment Lui, être sans forme et sans bornes, a-t-il pu agir sur la matière, qui n'est que formes et bornes ? Comment a-t-il pu s'appliquer à elle ? Philon pense qu'il ne l'a pu faire directement, mais qu'il a eu recours à l'intermédiaire de ses *idées* (*logoi*) ; il n'était pas difficile d'assimiler ces *logoi*,

sortis de Dieu, aux *beni-Elohim* = *fils du Très-Haut*, de la Bible ; aux anges, aux démons, que nous retrouverons bientôt dans le paganisme philosophique. A la vérité, il reste quelque flottement dans la pensée de Philon, au regard des rapports exacts de ces *logoi* avec Dieu. Quand le philosophe avait besoin d'expliquer l'origine du mal, il prêtait aux *logoi* une imperfection qui supposait qu'une fois émanés de Dieu, ils acquéraient vis-à-vis de lui une véritable indépendance, de sorte qu'ils pouvaient agir hors du plan de la perfection divine. Quand, au contraire, il voulait rattacher fortement à Dieu l'œuvre complète de la création, il supposait que les *logoi* restaient en lui, et n'étaient, pour ainsi dire, que des expressions momentanées de sa volonté.

A l'origine de tous ces *logoi*, et les impliquant d'ensemble, on pourrait dire les absorbant, il y a le *Logos* (1). Ce n'est pas là non plus une invention de Philon. Il avait trouvé le Logos chez les Stoïciens ou dans les représentations de la philosophie syncrétiste, laquelle rassemblait et combinait, autour de Platon, les *dogmata* essentiels de toutes les grandes Écoles. A la base de la représentation philonienne, on reconnaît la théorie des Idées de Platon (2), à côté des spéculations stoïciennes sur le *spermaticos logos*, la raison séminale des choses, le principe de causalité universelle (3). Il fallait judaïser tout cela ; le Logos devint donc l'intermédiaire nécessaire entre Dieu et les hommes (4), le grand agent de Dieu dans le monde moral et dans le matériel, la seule forme sous laquelle Dieu se révélât aux hommes. C'est à travers lui, par lui, en lui, que l'homme devine Dieu et s'élève vers Dieu.

Le Logos philonien nous offre deux aspects spécialement intéressants : 1° Il émane de Dieu et, pour exprimer ce fait, dans la ligne des préoccupations palestiniennes qui cherchent

(1) **CCCXI**, 83-112 ; **CCCXXXV** ; **CCCXXXVII**, 75 et suiv.
(2) **CCCXIX**, II, 414 et suiv. — (3) **CCCXIII**, 267.
(4) **CCCXI**, 98 et suiv.

à retrancher Dieu de l'action, pour éviter de le limiter et de le définir, Philon se livre à une véritable débauche de figures, prémonitoires de celles que les théologiens chrétiens emploieront lorsqu'ils en seront à préciser la relation de nature du Père et du Fils (1). Je relève celles que l'on reverra dans les polémiques du IVe siècle : il est le *premier-né de Dieu* (υἱὸς πρωτόγονος) ; il est son *image* (εἰκών), son *empreinte* (χαρακτήρ), sa *copie* (ἀπεικόνισμα), un *autre dieu*, une *réplique de Dieu* (ἕτερος θεός, δεύτερος θεός). Il faut le considérer comme le porte-voix et le messager du Très-Haut.

2o D'autre part, ce Logos est le médiateur entre les hommes et Dieu, le Grand-Prêtre, le *suppliant* (ἱκέτης) du monde et, dans ce rôle, il se tient face à Dieu ; il est aussi l'Homme en soi, l'Homme par excellence, fait à l'image de Dieu (ὁ κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος, ὁ ἀρχέτυπος τοῦ αἰτίου) (2). On rencontre des idées tout à fait analogues dans la spéculation christologique de Paul et des pauliniens. Là est la meilleure preuve du succès qu'elles ont obtenu et de l'intérêt qu'il y avait pour nous à les noter.

Il est assez remarquable, d'ailleurs, que Philon ne se soit pas avisé de l'opération essentielle que réussira plus tard la théologie chrétienne : je veux dire l'identification du *Logos* — ou du *Pneuma* — de Dieu au *Christ*. Il attend le Messie — avec moins d'impatience que les Palestiniens — mais n'établit aucun rapport entre lui et le Logos. D'autre part, il reste dans l'indécision en ce qui concerne la relation de nature du Logos avec Dieu. Nous demeurons perplexes devant une définition comme celle-ci : « *Il n'est point non-engendré* (ἀγέννητος), *comme Dieu, il n'est point engendré* (γεννητός), *comme nous ; mais il est à égale distance des deux extrêmes* » (ἀλλὰ μέσος τῶν ἄκρων) (3). Voilà un langage que la théologie patristique apprendra vite à parler.

En revanche, Philon a exprimé sur le péché des idées

(1) CCCXXXVII, 92 et suiv. — (2) Τὸ αἴτιον = *la cause, la forme.*
(3) *Quis rerum divin. haeres*, 42.

précises : elles représenteront, après Paul et les chrétiens qui auront subi l'influence alexandrine, la base de la théologie de la pénitence. En voici l'essentiel : le mal ne vient pas de Dieu, il vient de la matière ou des puissances inférieures, des *logoi* imparfaits qui ont travaillé sur elle par ordre de Dieu (1). Ce sont eux qui ont apporté en elle, coéternelle à Dieu, mais informe et inerte, l'esprit de vie (νοῦς), pour organiser la création. Le début de la *Genèse* pouvait, à la rigueur, accepter cette interprétation, car il ne répugne nullement à l'antériorité de la matière par rapport à la création (2) : le chaos n'est pas le néant.

Philon se représente l'homme dans les catégories du dualisme grec : il distingue donc l'âme du corps et conçoit que l'une puisse exister sans l'autre. Les âmes que n'alourdit pas la chair emplissent l'espace entre le monde et Dieu ; celles qui s'approchent trop de la terre y prennent un corps, et le péché entre en elles avec l'imperfection de la matière. Par leurs seules forces, elles ne peuvent plus échapper à cette déchéance et seule la *grâce* (χάρις) de Dieu leur permet une bonne action. Donc, tout leur effort doit tendre à s'affranchir de la matière et à retrouver leur pureté première en remontant jusqu'au contact de la Divinité. Alors, le but et la science de la vie, c'est de « bien vivre », et « bien vivre », c'est atteindre l'*ascèse* (ἄσκησις), le détachement de la matière, qui mène à l'*extase* (3), c'est-à-dire à la pleine intelligence du divin, saisi immédiatement et par l'*évidence* (ἐναργεία). Car « *le premier bien et le plus parfait, le terme du bonheur et de la félicité, c'est la science de Dieu* » (4).

Tout cela, dans le détail, se présente sous l'aspect singulier d'un mélange de textes bibliques et de *dogmata* philosophiques,

(1) **LXXI**, V, 357 et suiv. ; **CCCXI**, 250 et suiv.
(2) *Gen.*, 1, 1-2 peut, en effet, s'entendre : *Lorsque Dieu commença à créer les cieux et la terre, la terre n'était que solitude et désert...* Cf. **V**, 1.
(3) **CCCXI**, 196-205.
(4) *De Decal.*, 81.

assemblés et accouplés par des procédés de dialectique passablement hasardeux. En d'autres termes, nous sommes en pleine métaphysique ; aujourd'hui, les combinaisons et constructions de Philon nous semblent tout à fait arbitraires fondées qu'elles sont sur une simple logomachie. Lui s'en contentait et, ce faisant, il se tenait au plein de l'esprit de son milieu et de son temps. De cette métaphysique découlent d'ailleurs des conséquences fort intéressantes.

1° La Bible, considérée à travers Philon, est plus séduisante, plus intelligible, pour un païen cultivé, que l'authentique livre juif.

2° Philon et les Juifs qui pensent comme lui, se dégagent du nationalisme ; ils en viennent à croire que le bonheur divin est assuré à tous les justes qui, sur terre, suivent la Loi. quelle que soit leur race.

3° Ils se dégagent aussi du ritualisme. Sans doute, ils ne rejettent pas les pratiques de la Loi, mais ils ne leur accordent plus dans la religion qu'une place beaucoup plus petite et une importance bien moins grande que ne font les rabbins de Palestine.

4° Ils ne répudient pas le messianisme palestinien, mais ils l'atténuent. Assurément, les *Oracles sybillins* procèdent d'une attente très exaltée du Libérateur (1), mais ils représentent, sous leur forme littéraire grecque, une tendance très peu hellénisante et tout accessoire du judaïsme alexandrin. Le sort des âmes intéresse beaucoup plus les Philoniens que la rénovation messianique, maintenant qu'ils ont introduit dans leur judaïsme le fécond dualisme grec (2).

Il y a dans tout cela des idées, des tendances, une méthode, des conclusions qui, je le répète, ne sont pas le propre de Philon, mais qui deviennent le patrimoine des Juifs éclairés de la *Diaspora*. Elles exerceront une influence profonde et

(1) Cf. *Or. Syb.*, III, 63, 2 et suiv.
(2) Cf. *Sagesse*, 3, 1-8 ; 5, 1 et suiv. ; 8, 19 et suiv. ; 9, 15.

durable sur la constitution du christianisme ; en attendant, elles expliquent à la fois la possibilité et le succès de la propagande juive.

V

La propagande (1) ; ses causes.

Philon prétend (2) que la Bible fut traduite en grec dans une intention de propagande. Il n'est pas impossible, en effet, que ce dessein ait tenu quelque place dans l'esprit des auteurs de la *Septante* (3) ; en tout cas, le judaïsme hellénisé fut un ardent propagandiste.

A la vérité, il n'a pas eu à innover complètement sur ce point. Des textes de l'Ancien Testament (4) parlent de « *répandre la justice parmi les nations* » et jusqu'aux « *peuples lointains* » ; d'autres encouragent « *le fils de l'étranger qui s'est attaché à Iahvé* » à ne pas dire : « *Iahvé m'exclura de son peuple* » (5). Les Macchabées, Jean Hyrcan, Aristobule, Alexandre Jannée songaient, en guerroyant, à la propagande autant qu'à la conquête, ou, du moins, pour eux, l'une n'allait pas sans l'autre (6). Les Pharisiens contemporains de Jésus se faisaient remarquer, au témoignage de *Mt.*, 23, 15, par leur zèle dans la recherche des prosélytes. Pourtant il semble qu'il y eût deux tendances en Israël, au regard de la propagande (7), l'une favorable aux missions chez les *goyim* et au prosélytisme ; l'autre hostile. L'appréciation la plus bienveillante des prosélytes n'était sûrement pas la plus répandue, et, en général, les Palestiniens considéraient les convertis comme des Juifs de second rang. Dans la *Diaspora*, le mouvement prit de tout

(1) Bibliographie ap. **XLVII**, I, 253, n. 10 ; **LXXV**, III, 150-188 (102-125 de la 3e édit.) ; **CCCXXIX**, 628 ; **CCLXVII**, V, note VIII, 74-96 (K. Lake).
(2) *Vita Mos.*, 2. — (3) **XLVII**, I, 253 et suiv. — (4) *Is.*, 42, 1-4 ; 49, 1-6.
(5) *Is.*, 56, 3. — (6) **XLVII**, I, 253, n. 11, qui donne les références.
(7) Israël Lévy, ap. **REJ**, 1905, p. 28 et suiv. ; cf. **CCLXV**, 30, n. 1.

autres proportions, à la fois du fait des Juifs et de celui des païens.

En se dégageant du nationalisme étroit, les Juifs arrivent à l'idée qu'ils ont, de par Dieu, le dépôt de la vérité divine et la mission de la propager. Chacun d'eux devient, selon ses forces, « *un commis voyageur du monothéisme et du dernier jugement* » (1). Ce qu'ils peuvent offrir aux *goyim*, ce n'est plus le judaïsme fermé et hargneux qui n'aurait su leur plaire, mais une religion élevée, une philosophie religieuse, réalisant un syncrétisme plein de séduction et dont les hommes de ce temps ne voyaient ni l'artifice, ni la faiblesse. « *On conçoit aisément que cette religion où se fondaient les enseignements des prophètes et les plus beaux préceptes de la morale stoïcienne, sous les auspices de la spéculation platonicienne, ait exercé une vive attraction sur des esprits auxquels la seule philosophie ne suffisait pas et auxquels les cultes païens ne donnaient pas l'aliment moral qu'ils réclamaient* » (2). Les Juifs eux-mêmes, vivant à tous les étages au contact journalier des païens, ne leur semblaient plus se mettre autant à part du reste des hommes, constituer un *tertium genus*, comme ils paraissaient le faire en Palestine.

Au premier abord, les Gréco-Romains n'avaient pas éprouvé beaucoup de sympathie pour les Juifs et leurs croyances (3). A Cicéron (*Pro Flacco*, 28) leur religion apparaissait encore comme une *barbara superstitio* ; on se moquait de leurs usages, on répandait sur eux des racontars odieux ; on s'arrêtait touchant leurs origines, à des niaiseries qui voulaient être humiliantes ; on parlait dans le même esprit de l'origine de

(1) **LXXI**, V, 441. — Sur l'évolution de la *Gottes-Idee* dans le sens de la propagande, cf. **LXXV**, III, 114 : *Denn der alleinige Gott, der Herr Himmels und der Erde, kann nicht der Gott und Vater nur eines einzelnen Volkes sein, so dass er nun dieses einen sich annahme.*

(2) **CCCXXXVI**, 91.

(3) Bibl. ap. **LXXV**, III, 102 et n. 1 et ap. H.-J. Bell, *Juden und Griechen im römischen Alexandria*. Leipzig, 1926.

leurs rites (1). D'aucuns, sur ce qu' « *ils ceignaient leur Temple de lierre* » et qu'une vigne d'or avait été, disait-on, trouvée dans l'édifice, pensaient qu'ils adoraient Bacchus, le vainqueur de l'Orient ; mais, disait-on, ils n'avaient tiré qu'une sombre tristesse des rites riants et joyeux institués par Liber; leurs pratiques cultuelles, leurs usages domestiques, demeuraient bizarres et sordides. Ainsi prononce Tacite au terme d'un chapitre des *Histoires* (5, 5) où il a accablé le judaïsme des épithètes les plus lourdement méprisantes. Du reste, à Alexandrie, milieu où sévissait un antisémitisme violent, était née toute une littérature de combat, abondante en injures, dénigrement et inculpations variées, dont le *Contre Apion* de Josèphe nous donne quelque idée. Les thèmes principaux de cette polémique, tels que l'accusation d'adorer une tête d'âne ou celle de pratiquer le meurtre rituel, s'étaient répandus dans tout le monde romain (2).

Mises à part ces niaiseries, qui n'étaient pourtant pas inoffensives, l'antisémitisme courant s'arrêtait aux trois griefs suivants, qui engendraient partout haine ou raillerie : 1° l'interdiction de la viande de porc (3) ; 2° l'observance du sabbat, incidemment accouplé à la circoncision (4) ; 3° le culte sans images (5). Dans le jugement d'ensemble que portaient les païens sur les Juifs, le mépris primait encore la haine. Alors on se demande comment, dans de pareilles conditions, la propagande juive a osé se risquer et pourquoi elle a réussi.

En voici, résumées, les raisons (6) :

1° La propagande de la *Diaspora* a, je le répète, cherché

(1) Tac., *Hist.*, 5, 2. — (2) **LXXV**, III[a], 104 et suiv.

(3) Juv., *Sat.* 6, 160 : *Et vetus indulget senibus clementia porcis.* — 14, 98 : *Nec distare putant humana carne suillam.*

(4) Juv., 14, 96 et suiv.

(5) Juv., 14, 97 : *Nihil praeter nubes et caeli numen adorant.* — Pline, *H. N.*, 13, 4, 46 : *Gens contumelia numinum insignis.* — Cf. Tac., *Hist.*, 5, 5.

(6) **LXXV**, III, 107 et suiv.

à présenter le judaïsme aux gens du dehors sous une forme qui ne leur répugnât pas. Paraissant faire assez bon marché des usages dont se raillaient les antisémites, elle insistait sur le monothéisme iahvique et la morale ; elle donnait le judaïsme comme la *véritable religion* épurée, la religion sans images, nous dirions *le culte en esprit et en vérité;* d'un autre point de vue, elle l'offrait comme la philosophie parfaite. Un Juif, qui emprunte le nom de Phocylide, écrit, vers le milieu du Ier siècle de notre ère, un manuel de morale juive à l'usage des païens (1). Il le borne aux préceptes religieux essentiels, à quelques règles d'éthique usuelle, et à un petit nombre d'observances très adoucies. L'effort de Josèphe (*Ant.*, 20, 11 ; *Vita*, 23) pour faire accepter le judaïsme comme une philosophie religieuse et celui même dont témoigne toute l'œuvre de Philon, tendent au même but. Si Strabon (16, 2, 35) parle avec une certaine sympathie de Moïse, c'est que la source juive à laquelle il a puisé lui a peint le Législateur sous les traits d'un authentique philosophe stoïcien. Et Varron, qui voyait dans le culte sans images la forme adéquate de la *casta religio*, cite avec faveur l'exemple des Juifs (2).

2° En dehors de Jérusalem, le judaïsme ne pratiquait pas à proprement parler de culte ; il s'enfermait tout entier dans la vie qu'il imposait à ses adhérents. Il s'offrait donc comme la méthode de vie par excellence, justifiée par le plus ancien livre du monde, et il se réalisait en une organisation pratique de la vie morale et sainte, beaucoup mieux au point que n'avait su l'y mettre aucune autre religion antique, parce qu'aucune n'avait eu, à son égal, la préoccupation de libérer l'homme de l'emprise du péché.

3° Les besoins religieux des païens de ce temps ne trouvaient plus satisfaction dans les vieilles religions nationales et ils s'orientaient, avec une décision de plus en plus nette, vers les

(1) CCCIX. — (2) Aug., *Civ. Dei*, 4, 31.

croyances et les cultes de l'Orient. Grand avantage pour le judaïsme, lui aussi religion orientale, mais plus pure, plus dégagée du ritualisme inquiétant et du mythisme désuet que toutes les autres.

En vérité, les hommes qui se montrèrent sensibles à l'action religieuse d'Israël n'étaient pas les mêmes que ceux qui s'abandonnaient à l'antisémitisme ; pas les mêmes non plus que ceux qui recherchaient les émotions violentes et la fantasmagorie des Mystères. Dans les conventicules où se retrouvaient les fidèles d'Isis ou de la Grande Mère de Phrygie, il fallait de l'imagination pour se mettre dans l'état d'esprit nécessaire à l'émotion religieuse : la synagogue ne demandait rien de pareil. Mais les chances de succès de sa propagande augmentaient à mesure que, sous des formes diverses, s'étendait la conviction qu'un Dieu unique, l'adorât-on sous des noms différents en relations avec ses fonctions différentes, gouvernait le Cosmos, et que la condition nécessaire d'une participation efficace à toute vie religieuse était l'acceptation d'une morale droite.

L'intensité de la propagande juive a varié avec les époques. C'est probablement vers le milieu du Ier siècle de notre ère qu'elle a atteint son maximum, et rencontré son plus vif succès (1). La Grande Révolte, suivie de la prise de Jérusalem (66-70), amena dans Rome et dispersa dans l'Empire quantité de Juifs qui auraient pu multiplier le nombre des propagandistes ; mais, ulcérés par les malheurs d'Israël, exaspérés par la ruine du Temple, ils se montrèrent plus disposés à prendre une attitude d'opposition intransigeante et close à l'égard des Gentils, qu'à aider leurs frères à les gagner. Les affreuses révoltes du IIe siècle et les terribles répressions qui les suivirent, agirent dans le même sens les Juifs, même ceux de la *Diaspora*, se replièrent sur eux-

(1) **CCCXXXVIII**, 117 ; **CCCXXXII**, 253 et suiv.

mêmes et travaillèrent efficacement à se faire ce tempérament hargneux et ce caractère morose, que reflètent les Apocalypses du temps. Ils en vinrent à dire que les prosélytes étaient une lèpre pour Israël et que la défiance à l'endroit de ces importuns devait légitimement se maintenir jusqu'à la vingt-quatrième génération (1). Il est, du reste, juste d'ajouter qu'alors les Juifs avaient l'impression exacte que leur propagande se trouvait dépassée et stérilisée par celle des chrétiens. Cependant elle ne s'arrêtera jamais tout à fait, tant que durera l'Empire romain, si bien que, sous les Empereurs chrétiens, la conversion au judaïsme deviendra un délit et que l'Église ne cessera de se plaindre de l'attrait des synagogues (2).

VI

Les procédés et le succès de la propagande.

Les procédés mis en œuvre par la propagande juive furent très divers.

Il y eut d'abord l'*action individuelle* : dès qu'un Juif croyait à l'utilité de propager sa religion, il agissait autour de lui. Ainsi, d'ailleurs, se comportaient les fidèles des cultes orientaux ; ainsi, encore, feront les chrétiens à leurs débuts dans le monde païen.

Il y eut ensuite la *propagande par la plume*, et elle engendra toute une littérature qui souvent se couvrit le visage d'un masque païen pour forcer l'attention d'hommes qui n'auraient pas ouvert un livre juif (3). Assez différents par la forme, les écrits qui la composent se ressemblent au moins par un trait commun à tous (4) : ils se présentent, soit sous le couvert

(1) Renan, *Égl. chrét.*, 25 ; Duchesne, *H. A.*, I, 215.
(2) Commodien, *Instr.*, I, 28, 11 et suiv. ; I, 37, notamment vers 8 et suiv. : textes juridiques ap. **XLVII**, I, 260.
(3) **XLVII**, I, 254, n. — (4) **LXXV**, III, 420 et suiv.

d'une autorité de légende, comme celle de la Sybille (*Les Oracles sybillins*) (1), soit sous le nom de personnages historiques, tels Aristée (2), prétendu fonctionnaire de Ptolémée II Philadelphe, ou Hécatée d'Abdère, philosophe et historien de l'époque d'Alexandre (3). Alexandrie est la grande officine d'où sortent tous ces produits. Chacun manifeste une intention particulière. Ainsi la Sybille tend à la propagande directe en insistant sur la folie des cultes idolâtriques, et en faisant valoir la félicité éternelle qui récompensera la conversion. Les autres marchent plutôt de biais, en cherchant à attirer honneur et considération au nom juif et à la Loi juive. Tel est, par exemple, le but du pseudo-Aristée. On peut dire qu'en un sens tous les Juifs qui écrivent en grec sont des apologistes, donc des propagandistes, du judaïsme.

Il y eut enfin une propagande conduite *par les synagogues* ; elles-mêmes s'efforçaient d'intéresser les païens de bonne volonté, les admettaient au moins sur leurs parvis et les instruisaient de la vérité.

Le succès de tous ces efforts paraît avoir été considérable. Josèphe (4), à son ordinaire, voit grand : « ... *il n'y a pas une ville chez les Grecs, ni un seul peuple chez les Barbares, où ne soit répandue notre coutume du repos hebdomadaire, où les jeûnes, l'allumage des lampes et beaucoup de nos lois relatives à la nourriture, ne soient observés* » (5). Acceptons du moins que ces divers usages juifs étaient connus et pratiqués, tous ensemble ou séparément, dans un grand nombre de villes et qu'autour de toutes les juiveries du monde gréco-romain on pouvait compter des prosélytes (6). Par malheur, toute éva-

(1) **LXXV**, III, 421. — (2) Sur la *Lettre d'Aristée*, **LXXV**, III, 466.
(3) Titre de son livre : *Sur les Juifs*. Cf. **LXXV**, III, 461.
(4) *C. Apion*, 2, 29. — **XLVII**, I, 276 et n. ; **LXXV**, III, 115 et suiv.
(5) Tert., *Ad Nat.*, I, 13 : *Judaei enim fasti, sabbata et coena pura et judaici ritus lucernarum et jejunia cum azymis et orationes litorales quae utique aliena sunt a diis vestris*,
(6) Sén., ap. Aug. *Civ. Dei*, 6, 11, tiré d'un traité perdu *de Superstitione*.

luation numérique nous est impossible : quand on a affirmé avec Théodore Reinach (1) que les prosélytes étaient « *en nombre* », on n'a peut-être pas dit grand chose.

Les poètes latins : Horace, Martial, Juvénal, Perse, attestent qu'à Rome, maint non-juif observait le sabbat et suivait les uságes de la Synagogue (2). Tacite (*Hist.*, 5, 5) témoigne dans le même sens en répandant sa réprobation sur les mauvais citoyens qui, au mépris de la religion de leurs pères, ne rougissent pas de porter leur argent aux Juifs. En fait, des personnes de la haute société elle-même sont gagnées ; jusque dans la famille impériale, sous Néron, puisque Poppée est une prosélyte (3), et aussi sous les Flaviens : Flavius Clemens, cousin germain de Domitien, et Flavia Domitilla sa femme, petite-fille de Vespasien, sont, je pense, du nombre. *Judaicam vivere vitam* = *vivre la vie juive*, est le fait de beaucoup de Romains distingués en ce temps (4). En Orient, le succès est plus grand encore, si nous en croyons les quelques renseignements que nous possédons sur des villes comme Antioche, — celle de l'Oronte et celle de Pisidie — Thessalonique, etc. (5). Un roi, celui d'Adiabène, dont les États se trouvaient aux limites de l'Empire romain et de la Parthie, s'était converti au judaïsme avec sa famille, et Josèphe parle de cette sainte maison royale avec un orgueil complaisant (6).

Ce qu'il faut dire, c'est qu'il y avait des degrés dans la conversion. Les prosélytes complets étaient ceux qui acceptaient les trois obligations essentielles (7) : la circoncision, le bain purificateur, cérémonie importante qui n'est pas sans ressemblances avec le baptême chrétien, le sacrifice au Temple, condition qui tomba naturellement, après la destruc-

(1) **CCCXXIX**, 629. — (2) **CCLXV**, 29 ; **CCCXXVIII**, 12 et suiv.
(3) Tac., *Ann.*, 14, 6. — (4) Suét., *Dom.*, 12. Cf. **CCCXXXIV**, 227.
(5) Textes groupés ap. **LXXV**, III, 117 et suiv. Cf. *Act.*, 13, 16 ; 13, 26 ; 13, 43; 13, 50; etc.
(6) *Ant.*, 20, 2-4 ; *B. J.*, 2, 19, 2 ; 4, 9, 11 ; 5, 2, 2, etc. Cf. **LXXV**, III, 119.
(7) **LXXV**, III, 129 ; **XLVII**, I, 274 ; **CCLXVII**, V, 77 et suiv.

tion de l'édifice sacré. Les prosélytes de cette espèce se conformaient à toute la Loi juive. Ils comptaient sans doute beaucoup plus de femmes que d'hommes, parce que l'obligation de la circoncision arrêtait souvent ces derniers. Mais, sans doute, arrivait-il que le fils, dont le père s'était contenté d'observer le sabbat et de se plier à quelque prescription légale, fît un pas de plus et se résignât à l'opération probante (1).

A côté de ces *prosélytes de la justice*, qui ne devaient pas être les plus nombreux, se rangeaient les demi-prosélytes qui, reculant devant la circoncision et les exigences du légalisme strict, répugnant aussi à changer leur manière de vivre, s'attachaient pourtant au monothéisme et, plus ou moins, aux prescriptions morales de la *Thora*. On les nommait les *craignants* ou les *honorants Dieu* (2). Je pense qu'entre eux également il y avait des degrés et que le sentiment qui leur était le plus commun était celui de l'adoration du Dieu unique. Remarquons bien que ce qui empêchait ces gens-là de se convertir tout à fait, c'était le légalisme juif : le christianisme, comme nous le verrons, tirera grand parti de cette répugnance.

En droit, les prosélytes complets devenaient d'authentiques fils d'Israël. En fait, ils demeuraient à un rang inférieur dans le corps du peuple élu. Le jugement des rabbins les soumettait à un certain nombre d'incapacités dont l'une était même assez humiliante : ils ne devaient pas dire qu'Abraham

(1) Juv., XIV, 96 et suiv. : ... *carne suillam qua pater abstinuit ; mox et praeputia ponunt.* — Cf. **CCLXVII**, V, 88 et suiv.

(2) Φοβούμενοι τὸν Θεόν, σεβόμενοι τὸν Θεόν, ou σεβόμενοι tout court, ou Ἰουδαΐζοντες ; d'autres termes moins usités se rencontrent aussi ; on trouvera une étude de leurs formes diverses et de leur sens, en hébreu et en grec, ap. **CCLXVII**, V, 80-88. Il importe de remarquer que les titres φοβούμενοι ou σεβόμενοι τόν Θεόν — *metuentes*, en latin — ne catégorisaient pas avec précision les hommes auxquels ils s'appliquaient ; ils restaient vagues et élastiques, s'appliquant plus à des tendances qu'à une position nettement définie.

était leur *père* (1). Au fond, la grande masse des judaïsants, particulièrement tous ceux qu'on nommait les *prosélytes de la porte*, et qui n'adhéraient vraiment ni au judaïsme intégral, ni au nationalisme juif, restaient indifférente à ces restrictions. Ce que ces hommes cherchaient, au voisinage de la Synagogue et dans les croyances d'Israël, c'étaient des satisfactions religieuses qu'ils ne trouvaient pas ailleurs. Il semble qu'en général, les synagogues de la *Diaspora* aient fait bon accueil à leurs prosélytes et aux judaïsants de toute catégorie. Pourtant, Philon se plaint déjà que l'orgueil des purs Juifs tienne à l'écart les néophytes. C'est là un sentiment qui se comprend même en dehors des préjugés de la naissance, parce que le nombre croissant des prosélytes pouvait sembler un danger pour l'intégrité de la religion israélite et la légitime influence des authentiques fils d'Abraham.

La loi romaine n'interdisait pas positivement et pour lui-même ce prosélytisme (2), mais elle n'en acceptait pas certaines conséquences. Par exemple, si un prosélyte se trouvait placé en face d'une des obligations dont les Juifs de race obtenaient dispense, il n'était pas couvert par le privilège juif. Ainsi ne pouvait-il refuser l'adoration aux dieux de l'Empire sans risquer l'accusation d'athéisme. Une femme convertie pouvait toujours tomber sous le coup d'une accusation d'impiété à l'égard des divinités de sa maison : sous Tibère, une certaine Fulvia fut jugée pour ce délit par son mari Saturninus (3) ; sous Néron, Pomponia Græcina fut déférée de même à un tribunal domestique (4). Domitien excita les délateurs contre les prosélytes qu'il faisait sommer de sacrifier aux dieux ; s'ils refusaient, ils tombaient dans l'athéisme. Ces divers

(1) Textes rabbiniques ap. **LXXV**, III, 133. Il se peut qu'ils ne prennent leur vraie portée qu'après les convulsions du IIe siècle.

(2) **XLVII**, I, 255 et suiv. — (3) **XLVII**, I, 256, n. 3.

(4) Tac., *Ann.*, 13, 32 : elle est accusée de *superstitio externa*. Il y a lieu de croire qu'il s'agit du judaïsme ; MOMMSEN, *Droit pénal*, II, 278, n. 2 de la traduction française).

exemples nous amènent à conclure que le prosélytisme impliquait toujours présomption d'athéisme ; il dépendait des autorités publiques d'en faire état ou non (1). Nerva interdit les dénonciations provoquées par son prédécesseur (2) ; mais, si l'on suivait Spartien, il faudrait rapporter à Hadrien une mesure très grave et qui pouvait nuire grandement à la propagande : il aurait interdit la circoncision et l'aurait assimilée à la castration (3), punie par une loi sévère (*Lex Cornelia de sicariis et veneficis*). Cette restriction, renouvelée du reste d'Antiochus Épiphane (*I Macc.*, 1, 63 ; *II Macc.*, 6, 4-11), aurait été une des causes de la grande révolte de Bar Kochba (4). Quoi qu'il en soit, Antonin le Pieux modifia la loi d'Hadrien en ce qu'il fit rentrer la circoncision dans le privilège juif, mais il la confirma en ce qu'il maintint l'interdiction pour les non-juifs (5). Si un Juif pratiquait l'opération sur un prosélyte, il s'exposait à un châtiment sévère : d'après son rang social, c'était la déportation ou la mort (6). Des peines variées : bannissement, confiscation des biens, dernier supplice, frappaient l'homme libre qui se laissait circoncire ; au contraire l'esclave, pour lequel la loi acceptait la présomption de contrainte, obtenait *ipso facto* son affranchissement (7). Au temps où l'espérance chrétienne se répandra autour des juiveries de la Méditerranée orientale, la législation que je viens de résumer n'existait pas encore ; mais, dans l'opinion courante, je le répète, la circoncision avait mauvaise réputation.

La propagande juive avait donc implanté la religion d'Israël ou, à tout le moins, les idées juives essentielles, dans le monde païen. Et ce disant, je n'entends pas parler seulement de

(1) **XLVII**, I, 257, n. 1. — (2) Dion Cass., 68, 1, 2.
(3) *Hist. Aug.*, *Had.*, 14, 2. — Spartien n'a pas grande autorité et il se pourrait bien qu'il y eût quelque confusion de personnes ou de dates sous son assertion.
(4) **XLVII**, I, 165, n. 1. — (5) Modestinus, ap. *Dig.*, 48, 8, 11.
(6) Paul, *Sent.*, 5, 22, 4. — (7) **XLVII**, I, 269.

l'adhésion des prosélytes et des craignants Dieu ; mais aussi d'une pénétration de l'influence israélite parmi les hommes cultivés et d'esprit curieux d'une part, et sous une forme plus élémentaire et voisinant avec la superstition, dans les basses classes d'autre part. L'idée du Très-Haut (ὁ Θεὸς ὁ ὕψιστος), une certaine considération pour le repos sabbatique, touchent bien des gens qui, en réalité, ne judaïsent pas (1) ; des mots juifs, des expressions même, s'introduisent dans l'usage courant — surtout celui de la magie (2) —. portant avec eux des croyances ou des impressions qui ne sont peut-être pas négligeables pour qui cherche à comprendre comment les voies chrétiennes se sont ouvertes.

Assurément, cette action d'Israël sous toutes ses formes ne pourrait guère être comparée qu'à une pellicule très mince étendue à la surface du monde religieux gréco-romain, très mince et discontinue ; il n'en demeure pas moins qu'elle préparait l'action d'une religion qui, sortie du judaïsme, se débarrasserait des inconvénients que la masse des Gentils découvrait en ce dernier. Reste à savoir d'ailleurs si, dès lors, cette action de la propagande juive n'était pas descendue plus avant que nous ne sommes portés à le croire au premier examen ; si des combinaisons ne s'étaient pas produites, suivant les habitudes syncrétistes de ce temps, pour aboutir à des réalisations intéressantes, tant du point de vue juif que du point de vue païen. On a soutenu que la synagogue de la *Diaspora* était spécifiquement hérétique (3). Si c'est vrai, qu'est-ce que cette disposition a donné ? Et ceux des païens qui frôlaient seulement le judaïsme, qu'ont-ils fait des notions qu'ils lui empruntaient ? Comment les ont-ils traitées par rapport à leur fonds de croyances antérieures ? Ce sont là, pour nous, questions primordiales, et malheureusement très obscures.

(1) **CCCXXII**, 2. — (2) **CCCVIII**, 194. — (3) **CCLVIII**.

CHAPITRE II

LE SYNCRÉTISME JUDÉO-PAÏEN

I

L'ACTION RÉCIPROQUE DU JUDAÏSME ET DU PAGANISME. SES ASPECTS DE PREMIER ABORD.

Le véritable problème est celui-ci : les Juifs de la *Diaspora* ont-ils pu vivre en contact permanent avec les religions étrangères qui les enveloppaient sans subir de leur part aucune influence ? Sur ce point, l'exemple de Philon nous a déjà répondu ; mais, à l'inverse, les païens qui fréquentaient les Juifs, qui s'intéressaient dans un sens ou dans l'autre à leurs croyances, sans aller jusqu'à les adopter, ont-ils pu les tenir tout à fait à l'écart de leurs propres représentations religieuses ? Ce serait, je pense, *a priori*, invraisemblable. Je sais bien qu'on met l'accent (1) sur le resserrement de la fraternité juive qui se produit dans les communautés de la *Diaspora*, et sur la persistance de la haine juive contre les *goyim*, d'où qu'ils viennent et où qu'ils soient, deux sentiments qui doivent tenir l'Israélite en défiance et en défense

(1) **CCLXV**, 31.

contre tout ce qui arrive du dehors. De même insiste-t-on sur l'antisémitisme des Gentils. On a sans doute raison, mais il ne s'agit pas en l'espèce — pas plus dans un sens que dans l'autre — d'emprunts voulus et conscients ; on ne peut parler, dans un cas, que de pénétration lente par le milieu, et, dans l'autre, que de contaminations insensibles. Or les Juifs, même palestiniens, n'avaient jamais très bien résisté à des influences de ce genre, même au regard des pratiques cultuelles, qui se défendent pourtant elles-mêmes bien plus aisément que des sentiments ou des impressions de l'esprit religieux. Les Prophètes le leur avaient assez reproché (1).

De leur part, les païens étaient depuis longtemps habitués, dans le monde asiate et syrien, à conjuguer les mythes d'origines diverses, à *syncrétiser*. C'est pourquoi il n'est point paradoxal de croire à des influences réciproques et à des combinaisons plus ou moins intéressantes, même avant de les avoir constatées.

Quelques faits sautent aux yeux dès l'abord, et viennent confirmer cette première induction.

1° La synagogue n'était pas seulement une maison de prière ; c'était aussi un lieu de réunion où se rencontraient des hommes divers par l'esprit et la formation intellectuelle, une *maison d'enseignement* (2) où fréquentaient, avec les Juifs, les prosélytes des divers étages. Ces hommes-là ne déposaient à la porte, avant d'entrer, ni leurs idées, ni leurs connaissances ; ils ne pouvaient vivre normalement, je veux dire sans sortir de leurs habitudes, qu'à la condition d'adapter la *Thora*, et, plus généralement, la religion juive, à leur état d'esprit et aux postulats de leur culture. Il n'était pas possible qu'ils tinssent ceux qui les avaient convertis dans l'ignorance de leurs combinaisons.

2° Il faudrait aussi mettre en ligne de compte les mariages

(1) *Ezéch.*, 8, 14 ; *Jér.*, 7, 18 ; 44, 17-19. — (2) CCLVIII, 64.

mixtes ; malheureusement, nous sommes mal fixés sur leur nombre (1). La Loi les interdisait et de même la tradition orthodoxe (2) ; mais nous savons bien que, dans la réalité, se produisaient des transgressions à cette rigueur (3) ; et la qualité compensait la quantité, car c'était d'ordinaire entre gens de haut rang que de telles unions se nouaient. Il serait, du reste, peut-être plus prudent de dire que les renseignements que nous possédons ne se rapportent presque jamais qu'à ces exceptions distinguées (4). Il est difficile de croire qu'un mariage mixte n'établît pas un échange constant d'opinions, de croyances et d'impressions entre les époux.

3° Philon, les esséniens, les thérapeutes, les auteurs des Deutéro-canoniques alexandrins de la Bible apportent, à des degrés divers (5), la preuve de cette espèce d'endosmose, tantôt chez des individus, tantôt dans des groupes. Avec un fonds de judaïsme certain, et en apparence prédominant, il se manifeste chez tous des influences philosophiques grecques, voire des influences d'un syncrétisme helléno-égyptien déjà assez compliqué.

4° Nous pouvons constater, dans le monde oriental, une grande extension de la pratique du sabbat, sous des formes diverses (6). Je regarde comme probable que cet usage n'est pas sorti tout entier d'un simple emprunt au judaïsme et que les spéculations sur le chiffre *sept* y ont eu quelquefois plus de part que le souvenir du repos de Iahvé au septième jour (7). Néanmoins, c'est dans le judaïsme que se trouvent

(1) **CCCXXXIX**, 10, les dit assez fréquents ; mais il ne s'appuie que sur *un* texte (*Act.*, 16, 1), qui ne vise qu'*un* cas.

(2) Textes ap. **XLVII**, II, 45, n. 4.

(3) *Test. des douze Patr.*, *Lévi*, 14, 5-8, fait reproche aux Juifs, même aux prêtres, d'épouser des païennes.

(4) Références ap. **XLVII**, II, 45, n. 5, qui rappelle, d'après Hiéron., *Ep.* 39, 1, que la mère d'Origène était juive.

(5) **CCCX**, 482, considère même Philon comme le *point culminant* du syncrétisme judéo-hellénique.

(6) **CCLVIII**, 14-52. — (7) **CCLVIII**, 45.

posé le principe, développée l'explication, et réalisé le plus complètement l'exemple. Influence tout extérieure ? Oui, dans bien des cas ; mais contact tout de même.

5° Si nous marchons dans les ténèbres, c'est que la littérature qui aurait pu nous éclairer n'existe plus ; mais elle a existé. Nous trouvons en *IV Esdras*, 14, 45-46, la distinction entre les livres canoniques — ils sont vingt-quatre — que tout e monde peut lire, et les autres — ils sont soixante-dix — qui doivent être réservés aux seuls sages : « ... *le Très-Haut parla et dit : les premiers que tu as écrits, publie-les, afin que les lisent les dignes et les indignes ; mais les soixante-dix plus récents, garde-les, afin de les transmettre aux sages de ton peuple.* » D'où il suit qu'il y avait une littérature juive hermétique. Qu'elle fût plus récente et plus abondante que l'autre, ce n'est pas pour nous surprendre.

6° Enfin, de nombreux textes magiques nous sont parvenus, qui nous permettent de saisir sur le fait des opérations syncrétistes assurément restreintes, mais authentiques et dont la seule existence témoigne — du moins telle est ma conviction — de celle d'autres formes ailleurs plus amples et plus compliquées. Les noms de Iao, de Sabaoth, de Micaël, de Raphaël et d'autres anges juifs y voisinent avec ceux des divinités égyptiennes ou grecques (1). Les Juifs se sont fait dans le monde romain une bonne réputation de compétence au regard des opérations magiques (2) et, de ce point de vue encore, ils nous paraissent installés au plein d'un syncrétisme, car leur science leur vient surtout de ce qu'ils ont fréquenté chez les Mésopotamiens. « *Les Juifs, initiés aux arcanes des doctrines et des procédés irano-chaldéens, en firent connaître indirectement certaines recettes partout où la Dispersion les répandit* » (Cumont) (3).

(1) **CCCXII**, 96. Cf. Deissmann, *Licht vom Osten*[4]. Tübingen, 1909, 186 ; **CCLXXVI**, II, 32 et suiv.
(2) Blau, *Das altjüdische Zauberwesen*, 1898. — (3) **CCCXII**, 281

II

Endosmoses divines.

Les érudits admettent assez communément aujourd'hui que des influences se sont réellement exercées dans les deux sens sur le terrain de la *Diaspora* ; que des syncrétismes individuels s'y sont constitués : le hasard des découvertes épigraphiques nous permet, encore trop rarement, d'en entrevoir ou d'en saisir quelques-uns ; que des cultes composites s'y sont réalisés : divers monuments nous les révèlent, sans d'ailleurs nous les faire connaître. Et ainsi s'ouvre à la curiosité et à la recherche des érudits tout un champ nouveau, difficile à explorer, mais dont il y a sans doute beaucoup à attendre (1).

Des indices, des témoignages positifs, encore assez fugitifs et fragiles, dont nous disposons présentement, je ne mentionnerai ici que deux groupes : le premier se rapporte à l'attribution du titre d'*Hypsistos* = *Très-Haut*, qualificatif juif de Iahvé dans la *Diaspora*, à des divinités païennes (2) ; le second a trait à l'existence d'une *gnose* judaïsante.

Beaucoup de *thiases* païens, sans adhérer à la Synagogue, rendent un culte au Dieu suprême, Très-Haut, Éternel, Créateur. Pourtant, si toutes ces épithètes conviennent parfaitement au Dieu des Juifs, il n'est pas sûr que ce soit toujours à lui qu'elles s'adressent, car enfin, d'autres divinités, à commencer par Zeus, portent aussi le titre d'Hypsistos (3), et peuvent mériter toute la titulature que je viens de rappeler.

(1) **CCCXII**, xx et 96.

(2) *Corpus Ins. lat.*, VI, 50 (de Rome) : Ἄττει ὑψίστῳ καὶ συνέχοντι τὸ πᾶν. Le titre et la définition sont juifs. — **CCCXII**, 94.

(3) **CCCXII**, 368 ; **CCLXVII**, V, 90 et suiv. sur les inscriptions du royaume du Bosphore publiées par Latyschev en 1890 et où ὕψιστος s'applique à Zeus, à Gé et à Hélios.

Nous devons donc nous méfier des assimilations trop rapides ; mais il suffit que quelques exemples soient certains pour que certaine également paraisse l'affirmation que nous cherchons à établir. Il n'est pas sans signification que les païens, même ceux dont nous n'avons pas lieu de croire qu'ils judaïsaient, désignaient le Dieu des Juifs par ce titre d'Hypsistos (1).

Au moins sur un de ces cultes composites, nous sommes en mesure de jeter un coup d'œil assez instructif : c'est celui de *Sabazios*, vieille divinité thrace, aspect de Dionysos, et qu'une étymologie fantaisiste, mais dont la tentation est déjà singulièrement digne d'attention, a rapprochée de Sabaoth, le Kyrios Sabaoth de la *Septante* (2). On lit, dans les *Questions de table* de Plutarque (3), qu'un des convives soutient et prétend démontrer que le Dieu des Juifs n'est autre que ce Dionysos Sabazios ; et c'est peut-être à cette assimilation singulière que pense Tacite (*Hist.*, 5, 5), quand il dit que certains rapportent les rites juifs à une institution de Dionysos. D'autre part, Valère Maxime (I, 3, 2) raconte que le préteur C. Cornelius Hispallus, sous le consulat de M. Popilius Lenas et Cn. Calpurnius, soit en -139, a renvoyé chez eux, donc chassé de Rome, des Juifs qui, sous couleur d'honorer Sabazius-Jupiter, s'efforçaient d'infecter les mœurs des Romains (*Judaeos qui Sabazi-Jovis cultu simulato mores Romanos inficere conati sunt, domos suas repetere coegit*). Comme il s'agit de Juifs, les mots *Sabazi-Jovis* sont sûrement fautifs et c'est de *Sabazios-Iahvé* qu'il s'agit. Or, il existe au cimetière de Prétextat, dans une crypte qui, peut-être, n'en dépendait pas d'abord et qu'une excavation maladroite y a ajoutée, une tombe célèbre, dite de Vincentius, et ornée de peintures pleines d'intérêt (4) ; on y voit une défunte nommée Vibia, introduite aux Champs-Élysées par un bon ange (*angelus bonus*) de provenance juive, comme le prouve l'épigraphie.

(1) Philon, *Leg.*, 23, 40 ; *In Flac.*, 7. — (2) CCCXII, 97.
(3) *Quaest. conviv.*, 4, 6. — (4) CCCXXVI, I, 249.

D'autre part, Vincentius lui-même se dit *serviteur de Sabazios.* Voilà donc qui recoupe l'affirmation de Valère Maxime, et révèle l'existence à Rome d'une communauté de Sabazios probablement syncrétisante (1).

Certaine donc sur le culte de Sabazios, l'influence juive paraît vraisemblable sur le culte d'Attis et Cybèle (2). Peut-on aller plus loin et inférer, par exemple, de la parenté du culte de Mithra avec celui de Cybèle-Attis que la même influence ait été subie par lui (3) ? C'est conclure trop vite : attendons les textes. Ceux dont j'ai parlé plus haut, et qui nous viennent du Bosphore, semblent bien, de leur part, témoigner de l'existence, dans ce pays, d'un culte païen dans son fonds, mais que le judaïsme a touché. Il y en eut d'autres certainement, syncrétistes dans leur constitution, divers aussi, ce n'est pas douteux ; mais dont l'apparence au moins semblait subordonnée à la notion de l'Hypsistos, si bien que leurs tenants en avaient pris ou reçu le nom d'*Hypsistariens* ou d'*Hypsistaniens.* Il restait d'eux des traces, au IVe et même au Ve siècle, assez visibles pour avoir attiré l'attention de Grégoire de Nazianze, de Grégoire de Nysse, de Cyrille d'Alexandrie et même d'Augustin. Ce dernier les nomme *Caelicolae* et il est au moins curieux que le fameux *Codex Bezæ* rende le σεβόμενοι d'*Act.*, 13, 50 et 17, 4 par *caelicolae* (4). Et le terme nous ramène tout naturellement au mot de Juvénal, XIV, 97 : « *Nil praeter nubes et cœli numen adorant* », qui pourrait bien s'appliquer à ces gens-là plutôt qu'aux Juifs authentiques.

Dès maintenant, nous en savons assez pour affirmer sans témérité que, sur plus d'un point, les cultes païens ont subi l'influence juive, qui s'est manifestée en produisant des formes syncrétistes plus ou moins intéressantes.

Cependant, ce serait l'influence venue de l'autre sens, que, de notre point de vue présent, il nous importerait surtout de

(1) **CCCXXXIX**, 12. — (2) **CCCXII**, 98 et suiv.
(3) **CCCXXXIX**, 13. — (4) **CCLXVII** V, 95.

repérer et de saisir, parce qu'il y a plus de chances pour qu'un syncrétisme à fonds juif ait agi sur le christianisme naissant, qu'il n'y en a en faveur de l'action d'un syncrétisme à fonds païen. Nulle part et jamais, par infortune, nous n'avons plus cruellement souffert de la carence de textes explicites et datés.

Nous en possédons un, pourtant, qui est loin de nous apprendre ce que nous souhaiterions, mais qui mérite de nous retenir et dont les lacunes mêmes ont leur prix. Il se trouve en *Coloss.*, 2, 8-10 et le voici : « *Voyez que personne ne vous captive par le moyen de la philosophie et d'une vaine tromperie selon la tradition des hommes, selon les éléments du monde et non selon le Christ* » (κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου καὶ οὐ κατὰ Χριστόν).

Ces paroles, au premier abord si énigmatiques, sont à rapprocher d'un passage de *Gal.*, 4, 8-11, où se retrouvent les *éléments* (τὰ στοιχεῖα) qui font figure de dieux : « *mais jadis ne connaissant pas Dieu, vous avez servi les dieux qui par nature ne le sont pas, tandis que maintenant, ayant connu Dieu, ou plutôt ayant été connus de Dieu, comment retournez-vous encore aux infirmes et pauvres éléments* (ἐπὶ τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα) *que vous voulez de nouveau servir ?* ». Un instant de réflexion nous persuade qu'il s'agit là de spéculations sur les esprits cosmiques qui gouvernent les astres et, en un sens, sont les astres eux-mêmes : nous sommes jetés au plein de la *gnose astrologique* et tout nous porte à croire que c'est dans ce sens qu'inclinaient les Juifs de la *Diaspora* quand ils s'abandonnaient à la tendance syncrétiste.

III

La gnose syncrétiste.

Nous savons que la *gnose*, c'est la science *révélée* du monde, de la vie et, par suite, du salut (1) ; qu'elle ne se confond pas avec la connaissance acquise par l'étude et par l'expérience des sens, la science *humaine*, car elle, lui demeure infiniment supérieure, comme supérieurs sont ses objets à ceux de l'information vulgaire. La spéculation philosophique et les vues mystiques peuvent la compliquer et lui donner un aspect d'insondable profondeur métaphysique : elle n'en représente pas moins, dans son principe, la communication, par un enseignement direct, mais réservé à des fidèles choisis et initiés, d'un mystère que la seule raison ne découvrirait pas.

En fait, elle procède ordinairement de la combinaison, souvent complexe et obscure, de représentations astrologiques (2), d'aspirations religieuses réalisées en conclusions positives, de réflexions conduites hors du réel. Elles s'organisent suivant une logomachie qui, faite d'affirmations sans contrôle possible, passe pourtant pour une démonstration. Syncrétisme et gnosticisme font aisément bon ménage ; l'un alimente l'autre.

Il existait, nous le savons, une gnose juive qui cherchait son aliment dans les spéculations astrologiques et métaphysiques de la gnose païenne. Sous la plume de Paul arriveront nombre de mots techniques qui appartenaient au vocabulaire gnostique (3) et dont l'abondance prouve une véritable familiarité

(1) Sur les origines de la gnose, **CCLXXVI**, 1, 90-120 ; W. Köhler, *Die Gnosis*. Tübingen, 1911, 4 et s. ; H. Holtzmann, *Lehrb. d. neutestamentlischen Theologie*[2]. Tübingen, 1911, I, 553-561 ; S. Angus, *The religious Quests in the Graeco-roman world*. Londres, 1929, chap. XX ; W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*. Göttingen, 1907.

(2) Sur l'influence fondamentale de l'astrologie babylonienne, cf. W. Anz, *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus*. Leipzig, 1897 ; S. Minocchi *I miti babilonesi e le origini della gnosi*, ap. *Bilychnis*, déc. 1914 et avril 1915

(3) **CCCXXXIX**, 15 et suiv.

de l'Apôtre avec au moins certaines habitudes de langage, bien étrangères au pur judaïsme : *mystère*, *gnose*, *épignose*, *plérôme*, *archontes*, *initiation*, *perfection*, *premier-né du Cosmos*, etc.

La doctrine même de l'Apôtre, je veux dire le paulinisme considéré d'ensemble, n'apporte-t-elle pas d'ailleurs la preuve de l'existence de cette gnose ? Visiblement, Paul part de l'idée du désordre du Cosmos, car selon lui, ce n'est pas seulement l'homme, c'est la nature tout entière qu'il faut réconcilier avec Dieu (*Rom.*, 8, 22) : « *Car nous savons que toute la création est unie en gémissements et unie en douleurs jusqu'à présent* ». Ce sont les *éléments* (στοιχεῖα), les puissances astrales, qui gouvernent le monde, lisons-nous dans le *Testament de Salomon* (1) (τὰ λεγόμενα στοιχεῖα οἱ κοσμοκράτορες τοῦ κόσμου τούτου). Ce sont elles que Paul nomme les *archontes de ce monde*. Qu'est-ce à dire ? 1° que ces *éléments* sont considérés par certains Juifs comme des dieux, ou du moins des esprits dignes d'un culte, et le Tarsiote lui-même pourrait bien avoir cru cela avant sa conversion (*Gal.*, 4, 12) : « *Devenez ce que je suis, puisque moi aussi je fus ce que vous êtes* » ; 2° que leur culte se met en rapport avec des computations astrologiques telles que, par un côté, elles peuvent faire songer aux scrupules juifs touchant la succession des temps. De fait, on les a souvent et longtemps confondus avec eux (*Gal.*, 4, 10 : « *Vous observez les jours, les mois, les saisons, les années* »). Dans le passage du *Testament de Salomon* auquel je viens de me référer, on voit sept esprits apparaître à Salomon, et ce sont les *éléments* (στοιχεῖα), les puissances cosmiques (2) et nous apprenons leurs noms : Apathé, Éris, etc.

C'est donc bien en présence d'une gnose astrolâtrique

(1) Apocryphe d'origine juive, mais écrit en grec, donc venu de la *Diaspora*. Cf. **EB**, I, col. 254, 14.

(2) **CCCXXXI**, 52 : καὶ τὰ ἄστρα ἡμῶν ἐν οὐρανῷ εἰσιν... καὶ ὡς θεὰς καλούμεθα.

que se trouvera placé Paul ; et, dans certains milieux juifs de la *Diaspora*, ceux-là même où il a vécu, chez les Galates ou à Colosses, elle est juive, c'est-à-dire coordonnée à la religion d'Israël. Il s'efforce de la combattre, et spécialement de prouver que les *archontes de ce monde* ont été vaincus par le Christ, les puissances cosmiques subordonnées au Seigneur (*Col.*, 1, 18-20 ; *I Cor.*, 15, 24-25). Que son système de réfutation ne soit peut-être pas très cohérent (1), c'est une question que nous examinerons en son temps ; mais l'intention qui le domine ne laisse pas de doute ; elle affirme, non pas seulement l'existence, mais le succès et la puissance de cette gnose astrologique et syncrétiste, dans certains milieux juifs ou judaïsants de la *Diaspora*. Considéré de ce point de vue, le paulinisme est une anti-gnose ; il est d'ailleurs lui-même tout pénétré de gnosticisme.

Est-ce que les spéculations de cette gnose juive syncrétiste ne portaient que sur la naissance, l'organisation, le gouvernement et la vie du Cosmos, et ne se posaient-elles pas la question de son salut ? Je serais tenté d'en douter, toujours à travers Paul. Si en effet, ayant analysé la christologie paulinienne (2), on en faisait disparaître ce qui est proprement chrétien, il resterait, semble-t-il, une représentation sotériologique cohérente, en relation évidente avec le messianisme juif, qui ne serait pas pourtant purement lui et qui constituerait une sorte de christologie avant la lettre. D'où il suit qu'il est permis de se demander si, dans ces milieux gnostiques juifs de la *Diaspora*, on n'avait pas déjà spéculé sur le Messie, transposé la représentation nationaliste étroite que s'en faisaient les Palestiniens, spiritualisé sa fonction traditionnelle en la considérant, si je puis dire, en fonction de la gnose, donc pensé que son rôle consisterait à tirer les hommes de la mort du péché, à les guider vers le royaume de l'Esprit.

(1) **CCCXVIII**, 115 et suiv.
(2) Brückner. *Die Ents. d. paulin. Christol.* Strasbourg, 1903, 93 et suiv.

C'est là une grande vraisemblance (1) et elle importe, non seulement à la conversion de Paul, comme nous le verrons, mais aussi à la préparation et à l'installation du christianisme dans le monde gréco-romain. Divers autres indices confirment d'ailleurs que des spéculations sur un Sauveur venu, ou plutôt à venir, formaient le centre des préoccupations religieuses dans les sectes syncrétistes du judaïsme et dans les milieux gnostico-judaïsants (2). Peu importe que le Sôter y fût encore quelquefois représenté comme le grand vainqueur qui inaugurerait le Royaume de Dieu, après avoir triomphé de ses ennemis. Ce résidu du messianisme juif n'infirmait pas le caractère anti-palestinien de tout le reste.

IV

Les sectes juives.

Je viens d'écrire le mot *sectes* ; il réclame quelques explications. Dans les combinaisons syncrétistes que nous avons pu entrevoir, il ne s'agirait encore que d'interprétations, d'additions et d'arrangements, organisés plus ou moins arbitrairement, autour d'une doctrine juive qui se croyait sans doute orthodoxe parce qu'elle ne s'éloignait probablement pas, dans l'usage journalier, des prescriptions de la *Thora*. Les procédés qui ont réussi ces singuliers mélanges ne nous écartent pas tellement de ceux de Philon qu'ils nous semblent incompréhensibles. Mais nous entrevoyons des groupements de judaïsants qui, par leur genre de vie, autant que par la nature de leurs croyances, semblent bien se mettre à part de l'authentique religion d'Israël. On peut donc leur donner le nom de sectes.

Tout d'abord, on songe aux esséniens, dont on a dit que la synagogue était la fille corporelle de celle de la *Diaspora* (3).

(1) **CCCXVIII**, 158 et 169. — (2) **CCLVIII**, 100-117 ; **CCCVIII**, 173 et suiv.
(3) **CCLVIII**, 60 ; **CCCXVII**, 114-168. — Sur les esséniens, cf. plus haut, p. 224-247.

On entend par là que l'hellénisme de la seconde a pénétré la vie de la première. On ne saurait douter, en effet, que l'essénisme fût un syncrétisme. A côté de son attachement à la *Thora*, dont il n'y a pas lieu de suspecter la sincérité, il dépendait de doctrines secrètes qui tenaient grand place dans ses préoccupations (1). Nous ne saurions dire avec certitude d'où elles lui venaient, ni même ce qu'elles étaient exactement, mais il n'est pas téméraire de soupçonner en elles au moins une influence de ces spéculations pseudo-pythagoriciennes qui pénétraient le monde païen vers le temps de la naissance de Jésus. On s'est demandé si les esséniens connaissaient les représentations de la métaphysique astrologique : je le croirais volontiers sur ce que Josèphe nous les représente attendant le lever du soleil dans une attitude de recueillement et d'invocation, et lui adressant des prières, comme pour provoquer sa manifestation (2) ; on dirait bien qu'ils le regardent comme une puissance cosmique consciente et c'est là une idée fondamentale de la religion des *éléments*. D'ensemble, on a pu les considérer comme des gnostiques pré-chrétiens (3). Leur vie retirée est une vie de salutistes, je veux dire d'hommes que le problème sotériologique préoccupe ; leur répugnance pour les sacrifices fait songer à la métempsychose pythagoricienne, ou, du moins, à l'idée du voyage de l'*essence* déchue à travers toutes les formes vivantes de la matière. Nous voilà loin de ce qu'on a accoutumé de nommer le *mosaïsme*.

Pourtant, ces esséniens sont des Juifs dont l'apparence légaliste est sans doute encore assez correcte pour dissimuler les singularités du reste de leur vie religieuse ; et ils habitent en Palestine ; tout au plus ont-ils essaimé aux alentours. Avec les *Thérapeutes*, nous faisons un pas de plus (4). Ils passent, eux aussi, pour des Juifs et croient sans doute en être ; mais

(1) Jos., *Ant.*, 21, 10, 6. — (2) Jos., *B. J.*, 2, 8, 5.
(3) **CCLXXVI**, I, 149 et suiv.
(4) **CCCXXI**. 135 et 183, n. 19, pour la bibliographie.

leur vie n'a plus rien de juif. Elle s'enferme dans des espèces de monastères bâtis non loin d'Alexandrie, au bord du lac Mareotis ; les hommes y vivent séparés des femmes, mais les uns et les autres usent leurs jours dans la méditation spirituelle et dans la réflexion philosophique : ils scrutent les profondeurs de l'Écriture sainte, afin de découvrir son sens caché et mystérieux. Autrement dit, ils symbolisent et allégorisent la *Thora*, ainsi que faisait Philon, et nous ne sommes pas surpris que le philosophe se soit intéressé à eux. Je crois probable que leur pensée s'appliquait également aux thèmes courants de la métaphysique sotériologique, aux concepts gnostiques plus ou moins teintés de pythagorisme. Tous les sept jours, ils se réunissaient pour célébrer le sabbat, mais un sabbat de sages, un sabbat métaphysique et mystique où chacun enrichit les autres de tout ce que sa réflexion solitaire a acquis dans la semaine écoulée (1). Ces gens-là n'étaient-ils pas déjà en marge du judaïsme ? Ne formaient-ils pas proprement une secte hérétique, une sorte d'essénisme perfectionné ? On le croirait bien ; mais il est impossible de rien affirmer, parce que le traité philonien qui nous les fait connaître, le *De Vita contemplativa*, les idéalise en les stylisant. J'ai déjà dit qu'en un sens Philon était un témoin de ce syncrétisme judéo-païen, qu'il en était un type, en ce qu'il représentait un genre, bien plus qu'un individu exceptionnel, ou une personnalité fortement originale. Le genre de son syncrétisme, c'est le *philosophisme*, c'est-à-dire la spéculation qui prend son départ dans l'étude de la philosophie grecque. Mais ce n'est là qu'un courant, il y en a d'autres, moins rationalistes d'inspiration et beaucoup plus touchés par le mysticisme oriental.

De ces actions complexes et obscures, nous entrevoyons quelques effets, quelques réalisations, à travers Philon lui-même (2) : il nous nomme des *kaïnites*, des *ammonites*, des

(1) Philon, *Vita cont.*, 2. — (2) CCLVIII, 75.

moabites, qu'il regarde comme des hérétiques ; donc il s'agit de syncrétistes juifs. Les uns paraissent être des *pneumatiques*, orientant leur spéculation vers l'esprit, les autres des *matérialistes*, les abaissant vers la matière, comme il arrivera chez les gnostiques chrétiens. Ces hommes-là combattent la *Thora*, opposent Caïn à Moïse, soutiennent que le monde et la Loi sont l'œuvre d'un Démiurge qui a essayé de faire oublier le Dieu suprême et de se mettre à sa place. Sous un autre aspect, ils s'harmonisent à ce grand mouvement de fermentation sotériologique qui semble être la maladie religieuse de l'époque ; ils prennent rang parmi les exaltés qui attendent l'accomplissement des temps. Nous pourrons retrouver tout cela chez les païens ; il n'y a pas de cloison étanche entre les deux courants.

Ce gnosticisme judaïsant pré-chrétien (1), il ne faut pas l'imaginer comme un système, mais bien plutôt comme une tendance qui, selon les individus et les milieux, poussait plus ou moins loin, ou s'élevait plus ou moins haut. Aux uns, elle n'apportait qu'une sorte de complément à leur judaïsme orthodoxe, en orientant leur pensée dans une direction étrangère à la *Thora ;* aux autres, elle offrait le principal et le judaïsme ne les intéressait plus qu'au titre de composante, dans un ensemble plus ou moins complexe. L'aboutissement logique du mouvement, c'était la secte, le cercle fermé où l'on se croit dépositaire de la Vérité en soi et du Salut. Il est fâcheux qu'aucune précision chronologique, géographique, numérique, ne nous ait été transmise sur tout cela, en sorte qu'aucune étude, poussée et soutenue par des documents dignes de toute confiance, n'en soit présentement possible.

On se demande pourquoi les écrivains chrétiens anciens, ceux du IIe siècle, comme Justin, Irénée ou Tertullien, dont l'œuvre nous a été en partie conservée, ne nous éclairent pas sur ces sectaires-là ; pourquoi ils ne les ont pas étudiés de près

(1) M. Friedlander. *Der vorchristliche jüdische Gnostizismus*. Berlin, 1898.

comme l'origine et la source vraisemblable de la gnose chrétienne. On répond (1) : ils ont été hypnotisés par les gnostiques de leur temps qui se disaient chrétiens, se donnaient même pour les seuls vrais chrétiens, et constituaient un sérieux danger pour la foi moyenne. Les docteurs chrétiens ont trop considéré la gnose comme une hérésie — ou une collection d'hérésies — chrétienne et ce ne sont que les hérésiologues plus tardifs, ceux du IIIe siècle (l'auteur des *Philosophumena*) ou du IVe et du Ve (Épiphane, Philastrius, Augustin, etc.) qui ont regardé au delà du IIe siècle et pris garde à nos judéo-gnostiques. Ils se trouvaient assez mal placés pour les bien voir et les comprendre, et ils ont laissé, dans ce qu'ils nous en ont dit, des confusions, des obscurités, des lacunes, qu'ils ne pouvaient sans doute pas éviter, mais qui nous mettent dans un grand embarras. Il y a là une question ouverte et je crains fort qu'elle le reste longtemps, sinon toujours.

Nos hérésiologues paraissent avoir été tous spécialement retenus par des sectaires qu'ils nomment *ophites*, *kaïnites*, *séthiens*, et chez lesquels se combinaient, à ce qu'il semble, des influences de la pensée grecque à des spéculations de fonds juif et à des éléments orientaux plus proprement gnostiques. Ces hérétiques, qui se confondaient probablement avec ceux qu'a connus Philon, ne s'intéressaient d'ailleurs aux Écritures juives que pour leur imposer une exégèse qui ruinait leur autorité. Selon leur foi, le Dieu véritable n'était pas le créateur qui paraît dans la Genèse, ce n'était pas Iahvé, lequel se trouvait réduit au rôle de souverain de la matière. Tout ce qui, dans les Écritures, contrariait leurs thèses, ils l'attribuaient à l'*esprit du monde* (Épiph., *Haer.*, 26, 6 : ἀπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ κόσμου) et le reste à l'*esprit de vérité* (ἀπὸ τοῦ πνεύματος τῆς ἀληθείας).

Les *ophites* (2), par exemple, originaires, semble-t-il, de

(1) CCLVIII, 79. — (2) *Philosophumena*, 5. Cf. CCLXXVI, II, 25-82.

Phrygie, considéraient Iahvé comme une simple *dynamis* divine, un des anges créateurs, qui a usurpé la place de Dieu. C'est le Serpent qui a révélé cette supercherie ; aussi les ophites l'honorent-ils et ont-ils tiré de lui leur nom. Ils le regardent également comme une *dynamis* divine, l'incarnation de la Sagesse (Σοφία), le Christ lui-même (1).

Les *kaïnites*, nous assure Augustin (*Haeres.*, 8), « *blasphèment le monde et Dieu, auteur de la Loi, et ils nient la résurrection de la chair* ». Les *séthiens* attendent un Christ de la race de Seth, fils d'Adam, ou bien ils croient que le Christ, c'est Seth en personne (2).

Je m'arrête à la surface de toutes ces divagations, sur lesquelles ce n'est pas le lieu d'insister ; mais, à la vérité, nous ne voyons pas très clairement ce qu'est leur fonds ; surtout nous datons mal des idées que les hérésiologues nous présentent le plus souvent sur un seul plan, et qui avaient dû évoluer. Pourtant, toutes les vraisemblances sont pour qu'il s'agisse bien de sectes judaïsantes et gnostiques, antérieures, du moins par leurs origines, à la constitution du christianisme.

Dans cette décourageante confusion, un nom nous retient, celui de Simon le Samaritain (3), le fameux Simon Magus, qui traverse l'histoire primitive du christianisme et tient une place dans la légende pétrinienne. En faisant de lui le *père de toutes les hérésies*, les chrétiens ne lui ont pas rendu service ; à nous non plus. Ce sont les *Actes*, 8, 10, qui sont cause de cette gloire néfaste : il avait été, nous disent-ils, magicien dans sa patrie ; ses sortilèges avaient ébahi et séduit ses compatriotes. Lui-même se prétendait *quelqu'un de grand* (λέγων εἶναί τινα

(1) Irén., *Haer.*, 1, 30 : *Quidam enim ipsam sophiam serpentem factam dicunt.* — Épiph., *Haer.*, 37, 2 et suiv. ; Philastr., *Haer.*, 1 ; *Praedestinatus*, 17 : *Quem colubrum suum Christum appellant.* Sur ce *Praedestinatus*, plagiat tiré en grande partie d'Augustin, cf. **CCCXXV**, 106.

(2) Épiph., 39, 3 ; Philastr.., 3.

(3) **CCLXXVI**, I, 172 et suiv. ; **CCLXVII**, V, 151 et suiv. (R. P. Casey) : référence aux textes et bibliographie.

ἑαυτὸν μέγαν) ; tous lui prêtaient oreille, *du plus petit jusqu'au plus grand*, en disant : « *Il est la dynamis de Dieu, celle qu'on nomme la grande* » (οὗτός ἐστιν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ καλουμένη μεγάλη). D'abord accroché au christianisme naissant par notre rédacteur (8, 13), ce Simon finit par figurer à ses yeux le premier anti-chrétien, après qu'il a voulu acheter aux Apôtres le secret de leurs miracles (8, 18 et suiv.). Pourtant, il se pourrait que, dans l'arrangement tendancieux des *Actes*, demeurât quelque chose d'exact : Simon se disait *la grande Puissance de Dieu* et les divers témoignages qui nous restent sur lui s'accordent sur cette prétention. Elle signifie probablement qu'il se présentait comme une sorte de Messie, — c'est bien ce que suggère l'expression : *se dire quelqu'un de grand* — un délégué de Dieu, empli de son Esprit, pour la réalisation de desseins que nous ignorons. Par rapport au christianisme, Simon n'est donc pas à considérer comme un hérétique, mais bien comme un précurseur et un rival. C'était certainement un gnostique, et un syncrétiste qui semble avoir fait de larges emprunts, par exemple, à la cosmologie et à l'ontologie stoïciennes, pendant que sa théologie composite s'inspirait des méthodes dont Philon nous offre les plus parfaites applications (1). Du reste, je ne crois pas qu'il fût isolé, car nous savons qu'il existait à Samarie un centre de pensée gnosticisante, hérétique par rapport au pur judaïsme. Dosithée, présenté par la suite tantôt comme le disciple et tantôt comme le rival de Simon, sortait de cet étrange milieu et se présentait, lui aussi, comme une espèce de Messie (2). Et également Ménandre, élève de Simon, qui mena sa fortune avec quelque succès dans Antioche, en même temps peut-être que le christianisme y installait la sienne (3). On incline souvent à croire, aujourd'hui, que de ce milieu samaritain et de Simon lui-même sont sorties des

(1) **CCLXVII**, V, 160. — (2) Origène, *C. Celse*, 1,57 ; 6,15 ; *In Ioan.*, 13,27.
(3) Justin, *I Apol.*, 26 ; Irénée, *Haer.*, 1, 23,

influences qui ont sérieusement agi sur la constitution et le développement premier de la pensée chrétienne (1). Il est malheureusement plus facile de les soupçonner que de les préciser. L'affirmation que Simon était l'incarnation de la *grande Puissance de Dieu* mérite à elle seule de retenir notre attention, puisqu'elle prouve que l'idée paulinienne de l'Incarnation n'était pas, dans le monde juif, une si grande nouveauté qu'on l'a cru. Il est difficile de ne point rapprocher cette qualité du Samaritain de celle que Paul prête au Christ Jésus : *Puissance de Dieu et Sagesse de Dieu* (Χριστὸν Θεοῦ δυναμιν καὶ Θεοῦ σοίαν).

Il ne nous est pas tout à fait impossible d'entrevoir à travers les critiques qu'en font les hérésiologues chrétiens (2), les grandes lignes de l'enseignement de Simon. Elles se rapportent à un système gnostique, probablement perfectionné et complété par plusieurs générations de disciples, car le Samaritain a fait école, mais dont le caractère fondamental ne laisse aucun doute.

Si j'ai ramené un instant notre attention en Palestine, c'est parce que, me semble-t-il, les trois Samaritains que nous venons d'y rencontrer nous offrent des spécimens frappants et instructifs de ces syncrétistes gnostiques dont la spéculation prenait son départ dans le judaïsme, ou à côté de ui, et s'alimentait ensuite aux sources grecques et orientales (3). Il serait de toute invraisemblance que de tels hommes ne se fussent levés qu'en Samarie ; et nous savons qu'eux-mêmes n'y sont pas constamment demeurés, puisque c'est à Tyr que Simon, *le Père*, a découvert sa parèdre Hélène, *Ennoia* = *la Pensée*, et que Ménandre a essaimé vers Antioche. La

(1) **CCCXVIII**, 74 ; Alfaric, *Christianisme et gnosticisme*, ap. **RH**, CXLV, 1924, 45.

(2) Irénée *Haer*,, I, 28 ; *Philosophumena*, 6, 19-20.

(3) **CCLXXVI**, I, 180 et s., essai de discrimination des diverses composantes du *Simonisme*.

légende chrétienne installera même, avec Justin (1), la personne et la renommée de Simon dans la capitale de l'Empire.

Je crois probable que partout où le judaïsme s'est mis au contact des actions hellénistiques ou helléno-orientales, il s'est plus ou moins laissé pénétrer par elles et a réagi sur elles. Les combinaisons les plus poussées et les mieux cimentées ont abouti à constituer de véritables sectes, les unes encore très juives ou très judaïsantes, les autres, au contraire, finalement hostiles à Iahvé, à sa *Thora* et à l'esprit juif.

Les milieux où de telles combinaisons prennent naissance sont troubles, confus, disparates, et il s'y croise, dans un grand tumulte, des courants de pensée divergents. Il s'y élabore aussi des mélanges riches et encore inorganiques de croyances, d'espérances, de spéculations et de révélations, où il faut voir une réserve d'alimentation inépuisable pour une religion nouvelle qui cherchera à s'installer dans ce monde bouillonnant, en y apportant des postulats simples et clairs, assez souples pour supporter des enrichissements indéfinis.

(1) Justin, *I Apol.*, 26, 2 et 3. — Sur cette légende compliquée, cf. Ch. Guignebert, *La primauté de Pierre et la venue de Pierre à Rome*. Paris, 1909, 203 et s.

CONCLUSION

Depuis longtemps la Palestine avait perdu son indépendance : les conquérants successifs de la région syrienne se l'étaient appropriée l'un après l'autre comme une proie. Et, d'ordinaire, elle avait accepté son destin sans grande résistance ; elle ne s'était redressée contre lui que lorsque le maître étranger, tel Antiochus Épiphane, avait manqué de respect à Iahvé et à sa Loi, avait prétendu séparer le peuple élu de son Dieu, au bénéfice des idoles maudites. C'est qu'en vérité, si Israël avait, parmi tant de tribulations, conservé son existence ethnique, au lieu de s'éparpiller en une poussière d'hommes, c'est à sa religion qu'il en était redevable, à sa religion, devenue plus stricte et plus ombrageuse à mesure que la fortune politique de la nation s'assombrissait davantage. Dans le temps même où ce peuple, secoué par tant d'orages, grandissait son Dieu au point de le hausser à la dignité de Créateur et de Roi de l'Univers, il s'attachait avec une confiance plus résolue à l'espérance, à la certitude d'une éclatante revanche sur la tourbe de ses dominateurs. Est-ce que Iahvé pouvait manquer à ses promesses et laisser les *goyim* se rire éternellement de sa puissance souveraine ?

Cette attente complaisante s'encourageait de deux illusions. L'une qui tenait à la représentation excessive de la gloire

d'Israël au temps du roi David ; il semblait que cet énergique rassembleur de la terre juive autour de Jérusalem, d'abord simple aventurier judéen, puis soldat heureux et grand pillard, devenu prince de son peuple, fût le type parfait du vainqueur selon Iahvé ; en sorte que parler de la restauration de son règne semblait équivaloir à la réalisation des rêves d'avenir les plus somptueux. L'autre illusion se rattachait au soulèvement des Macchabées contre les rois séleucides : on se le figurait avec complaisance comme un éclatant triomphe, obtenu par une faveur spéciale de Iahvé et une totale restauration d'Israël. La réalité, dans l'un et l'autre cas, avait été bien plus modeste qu'on l'imaginait. Il y avait pourtant, on le comprend aisément, dans l'idée qu'on s'en formait, un encouragement permanent et efficace pour tous les agités qui croyaient avoir senti passer sur leur face le souffle d'en haut, et comme un ferment d'insurrection pour tout le peuple. On se persuadait que Iahvé attendait son heure, mais qu'il se manifesterait avec un irrésistible éclat quand elle sonnerait ; on croyait aussi qu'il était possible de la hâter par une observance vraiment exacte de la *Thora*. Et c'est ainsi que les préoccupations d'ordre politique se confondaient avec les soucis d'ordre religieux.

Il y aurait, du reste, exagération à trop uniformiser l'esprit public des Palestiniens de ce point de vue même. Tous, parmi eux, n'étaient pas également disposés à s'abandonner aux suggestions des espoirs nationalistes. En général, les aristocrates se résignaient à la domination étrangère, avec laquelle ils pactisaient pour leur plus grand profit personnel ; par elle, ils restaient considérables et ils consolidaient les avantages matériels que leur naissance leur avait procurés. Leurs pères avaient jadis grécisé ; maintenant, eux-mêmes romanisaient, et, jusqu'au temps des insurrections du Ier et du IIe siècle de notre ère, la cour impériale sera hantée par des princes juifs, spécialement sous Caligula et sous Claude.

Vespasien et Titus trouveront appui, lors de la répression de la Grande Révolte, sur un véritable parti romain, qui, n'attendant rien de bon des coups de tête irréfléchis, se montrera disposé à les désapprouver et à ne s'y pas compromettre. Ces « politiques » étaient particulièrement nombreux dans les rangs du sacerdoce. L'aventure ne les attirait pas et ils se mettaient d'abord en défiance contre les illuminés trop prompts à escompter, pour le dommage de tous et particulièrement celui des gens en place, la colère et la grâce de Iahvé.

Tout à l'opposite, les zélotes se montraient fort accueillants à toutes les tentatives d'émeute : ils tiraient parti de la moindre occasion, du moindre prétexte pour exciter le peuple. Ils grossissaient les incidents, prenaient l'initiative des premières violences, en un mot vivaient habituellement dans un état d'exaltation que n'ignoraient point les maîtres étrangers et dont ils se méfiaient beaucoup, non sans raison.

La masse du peuple ne partageait certes pas la passion chronique des zélotes, mais elle était capable de la ressentir par crises. On peut dire que ce qui la caractérise, c'est la propension aux coups de tête. Quand elle y cède, elle ne se connaît plus et ne recule devant aucun excès, de sorte que, lors même qu'au point de départ de son soulèvement se trouve une bonne raison ou une excuse valable, elle se donne vite d'impardonnables torts, par quoi semble justifiée, au jugement des maîtres étrangers, la plus féroce répression.

Autant que nous en pouvons juger, le ferment de tous les soulèvements palestiniens vers le temps de Jésus, c'est l'attente messianique. Sans parler des nombreux agités qui prétendent *être quelqu'un*, c'est-à-dire tentent, de bonne foi ou non, de se faire passer pour *Celui qui doit venir*, il n'est si petite échauffourée entre zélotes et police romaine qui ne prenne, aux yeux des meneurs, figure de Grand Commencement et d'entreprise sûre de l'appui de Iahvé. Et c'est pourquoi l'insuccès, même pénible et retentissant, ne décourage jamais

les récidives : l'autre fois, ce n'était pas encore l'heure de Dieu ; mais chaque jour qui passe la rapproche et qui sait si, aujourd'hui, le moment n'est pas venu ? Ainsi raisonnent ou, du moins, sentent tous les exaltés prêts à l'aventure. Il est rare que le plus chétif n'entraîne pas quelques centaines de naïfs et, pour peu qu'une apparence de succès se dessine, les cent deviennent des mille. Ce peuple n'était peut-être pas si totalement sous pression qu'on l'a prétendu, mais ses éléments les plus vivants l'étaient assurément et leur activité, toujours prête à se déclencher, répandait vite autour d'eux la contagion de démence et de fanatisme, génératrice d'entreprises démesurées. Souvenirs exaltés du passé davidien ou hasmonéen, rappel des Promesses de Iahvé, prophéties de circonstances, miracles et *signes* divers, tout se mettait spontanément en jeu pour écraser le bon sens et encourager l'effort vers l'impossible. Les Romains, et ils n'avaient pas tort, se tenaient vis-à-vis de ces Palestiniens dans une attitude de défiance et de soupçon que les mécontents chroniques interprétaient sans difficulté comme une provocation. Redoutable cercle vicieux dont la malfaisance ira croissant depuis le temps où nous nous arrêtons jusqu'au milieu du IIe siècle après Jésus-Christ.

Du point de vue purement religieux, il nous faut définitivement renoncer à cette vieille image de la *haie close*, par laquelle Israël aurait été isolé de son ambiance géographique, retranché de la vie de l'Orient. La haie nous a paru coupée de larges brèches, par où les influences les plus diverses quant à leur origine et leur nature ont pénétré jusqu'au cœur du iahvisme. Pour caractériser la réalité dont nous nous sommes approchés, c'est de variété, de mélange, de syncrétisme qu'il nous a fallu parler. Sans doute les impressions de premier abord se rapportent à la rigueur du légalisme, à la minutie des observances, à l'exagération du scrupule, au pédantisme des interprétations : le pharisien et le scribe paraissent maîtres de la piété et de la religion d'Israël. Ce

n'est là qu'un faux-semblant ; il s'explique par le fait que les plus nombreux des documents qui nous restent nous viennent des prêtres ou des docteurs ; ils nous arrêtent à l'écorce de la vie religieuse. Comment serait-il vraisemblable qu'un peuple, mis par les innombrables nécessités qui ont dominé son existence et réglé sa vie pratique, en contact répété et prolongé avec ses voisins du Sud, de l'Est et du Nord, eût échappé à leur influence uniquement sur l'ensemble que constitue sa vie religieuse, alors que justement, c'est cette vie-là qui est, pour lui, l'essentiel de tout ?

Or, dès qu'on cherche à la réduire par l'analyse à ses éléments fondamentaux, c'est leur diversité et leurs contrastes qui frappent. On découvre, en pendant à la croyance et à la pratique des clercs et des docteurs, un peu raidies dans leurs préceptes stricts, et pourtant très émouvantes pour eux, la religion si vivante et si chaude des simples, faite d'une foi-confiance robuste en la puissance et en la justice de Iahvé, d'une crédulité prodigieusement accueillante, d'un amas étonnant de superstitions. De tout cela, il est trop clair que les hommes réputés instruits, eux-mêmes, ne se gardent pas toujours très efficacement. Tous ces Palestiniens — plus ou moins — prennent au sérieux les songes ; les bruits inattendus les troublent ; partout, autour d'eux, ils devinent la présence et l'action des esprits bons et mauvais et ils croient se défendre contre elles par les amulettes, les formules magiques, les exorcismes, les incantations. Et, en vérité, toute cette sorcellerie puérile et encombrante nous paraît répugner autant à la religion du cœur que la sécheresse mécanique du légalisme ; c'est un étonnement pour nous que de constater sa fortune en Palestine. Les écoles elles-mêmes ne se ferment pas toujours à elle.

Mais qu'est cet état d'esprit, sinon celui qui a cours en ce temps-là dans tout l'Orient hellénisé (1) et qui s'y prolongera

(1) CCLXXVIII, I, 413, n. 3.

longtemps encore, car c'est celui que nous laisse entrevoir l'ambiance où circule Apollonius de Tyane, à la fin du Ier siècle après Jésus-Christ, et celle où vit Alexandre d'Abonotique, sous le règne de Marc-Aurèle ? Et cette simple constatation suffit déjà à nous faire comprendre pourquoi le judaïsme ne s'est point gardé efficacement de la maladie de syncrétiser, de combiner des croyances hétérogènes : il s'est, par la force des choses, placé dans le grand courant religieux qui traverse alors tout le monde antique. Seul son caractère nationaliste l'a gardé du danger de s'y résorber. Du moins le iahvisme a-t-il assez emprunté aux religions dont il a subi le contact pour s'enrichir et se transformer lui-même profondément.

Ce qu'il nous faut, dans tous les cas, fortement accentuer, c'est le fait capital que, dans ces pays palestiniens, entre les préceptes du prêtre, les dogmes du docteur, les recettes du charlatan, circule une vraie, une solide, une profonde piété, fortement attachée aux idées connexes de la puissance, de la justice et de la *fidélité* de Iahvé. Elle vivifie tout aussi bien la foi d'un *am-ha-harès* dans la synagogue de son village que celle d'un pharisien dans l'école de son rabbi, celle d'un sadducéen dans le Temple, ou celle d'un essénien dans son couvent. Elle connaît des formes diverses et se nuance différemment ici et là ; partout elle est souveraine. Israël, dans son ensemble, reste le peuple qui à la fois vit de sa religion et la vit.

Si nous songeons plus spécialement aux agitations qui vont troubler ce peuple et finalement le conduire à sa perte, nous connaissons que c'est l'espérance messianique, conçue soit comme l'immédiate prise en régie par Iahvé du gouvernement du monde, soit comme la vice-royauté bienfaisante et bienheureuse d'un lieutenant de la Majesté divine, qui les a toutes plus ou moins soulevées et soutenues. Pratiquement, deux forces manifestent leur activité dans cette ligne, sous des espèces différentes : celle que représentent les pharisiens et

celle que figurent les zélotes. Ni l'une ni l'autre ne dispose sans doute d'un nombre d'hommes très élevé, mais, les uns dans le plan de l'observance légaliste, les autres dans celui de l'insurrection, retiennent l'attention des *ame-ha-harès* et les poussent, chacun dans son sens, selon les circonstances, avec des succès divers; de sorte que la masse de la population, tantôt se tient tranquille en écoutant et admirant les pharisiens, tantôt se jette dans l'équipée à la suggestion des zélotes, et, pour le moins, dresse l'oreille dès que se lève un *nabi* disposé à prédire merveilles.

L'analyse que nous avons tentée de l'activité débordante du sentiment religieux en Palestine nous a déçus sur plus d'un point d'importance, surtout parce qu'elle ne nous a pas toujours permis de distinguer et de séparer les divers courants religieux qui se croisent, se coupent ou se mêlent sur ce terrain que le transit des hommes et des idées traverse en tous sens. Du moins nous a-t-elle permis de reconnaître dans la vie spirituelle juive — j'y insiste — bien plus de variété, de complexité, de souplesse et, pour tout dire, de liberté que nous n'en avions soupçonné d'abord (1). Il semble que les expressions polymorphes de cette vie-là puissent pourtant se ramener d'ensemble à deux directions que nous indiquent les tendances de la littérature vaste, mais anarchique et bariolée (2), où nous les allons chercher : elles aboutissent l'une au *Talmud*, l'autre à l'*Évangile*.

Entendons-nous bien : ni le *Talmud*, ni l'*Évangile* ne sont des produits immédiats de ce milieu palestinien. Les écrits en apparence les plus juifs du Nouveau Testament, tels l'*Apocalypse* et l'Épître dite *de Jacques*, n'en sortent pas davantage directement. Le *Talmud*, c'est le monument-témoin de la vitalité religieuse d'Israël par delà la catastrophe qui a brisé et dispersé la nation juive en 70. Peut-être ne se serait-il

(1) **XXXIII**, 78 et suiv. — (2) **LXXXVIII**, 297.

jamais constitué si cette catastrophe elle-même ne l'avait rendu nécessaire, pour être le lieu de rassemblement de tout ce qui pouvait subsister des traditions et des espérances du iahvisme, de l'exégèse et de la pensée de ses docteurs, après la douloureuse épreuve, à jamais maudite. Dans l'angoisse des lourdes désillusions du premier et du second siècle, se trouvèrent revisés et fixés les éléments viables que tout cela contenait ; ils s'organisèrent pour le soutien, la consolation et l'enseignement des Dispersés. L'*Évangile*, c'est d'abord le livre où une secte, originellement sortie d'Israël, a déposé les postulats premiers de son espérance et de sa foi ; mais c'est hors d'Israël qu'il est né, et les écrivains qui nous ont donné de lui les trois versions les plus anciennes, selon *Marc*, selon *Matthieu* et selon *Luc*, à plus forte raison celui qui a conçu et rédigé la version selon *Jean*, sont déjà pleinement hors du judaïsme. Cependant, de même que les éléments constitutifs du *Talmud*, considéré dans ses parties anciennes, tirent leur origine de l'École des scribes et de l'inspiration pharisienne, de même le fondement juif de l'*Évangile* procède à la fois de la religion des *anavim* et de la piété, des principes, des espérances du pharisaïsme. A eux deux, d'ailleurs, ils ne sont pas arrivés à épuiser tout le contenu de l'âme complexe et de l'esprit hétérogène d'Israël tel qu'il nous est apparu.

Peut-être, avec le temps, tous les disparates que nous avons rencontrés dans la Palestine juive se seraient-ils conciliés, toutes les tendances divergentes coordonnées à un mouvement unique ; mais nous sommes incapables de deviner ce qu'aurait pu être dans l'avenir le principe et l'agent de cette heureuse harmonisation. Dans la confusion du présent, seule l'espérance messianique paraissait assez répandue et assez profondément enfoncée dans les masses populaires pour figurer une telle force. Elle était capable, si elle trouvait à se réaliser, même imparfaitement, c'est-à-dire seulement dans le plan humain et sous la forme précaire d'une émancipation poli-

tique du peuple de Dieu, de rallier tous les Juifs de Palestine.

Sans doute, le terme dernier vers lequel tendait le messianisme, c'était l'établissement du Royaume de Dieu sur la terre régénérée ; mais, par les voies et moyens prévus pour son installation, autant que par les modalités attribuées à son achèvement, et, en attendant toute espèce de commencement d'exécution, par les rêves que formait son attente et les images qu'elle suscitait dans l'espérance des Juifs, cette séduisante palingénésie se ramenait toute au plan du pur nationalisme. En un sens, elle se présentait comme l'éclatante, la définitive victoire des éternels vaincus, et on ne concevait guère qu'elle pût comporter un autre prélude que celui d'une révolte : « *Aide-toi et le ciel t'aidera* », telle aurait pu être la devise des zélotes. C'est pourquoi l'annonce faite par Jésus, si elle fut bien telle que les Évangiles synoptiques nous la laissent entrevoir, cet appel à la transformation morale de l'individu et à la résignation compensée par la promesse d'une félicité surnaturelle dans *le Royaume qui approche*, n'avait aucune chance d'être acceptée par les compatriotes du prophète. Et elle ne le fut pas (1).

La petite troupe des disciples du Nazaréen se maintint après sa mort à Jérusalem durant quelques années, mais en y végétant ; je veux dire en n'arrivant à y faire qu'un nombre infime de prosélytes. Les affirmations de sens contraire qui se rencontrent au livre des *Actes des Apôtres* (2) ne résistent pas à la critique la plus superficielle. En revanche, le témoignage de ceux que nous nommons les Apôtres trouva des oreilles plus complaisantes chez certains Juifs de la Dispersion que le soin de leurs devoirs religieux amenait en pèlerinage dans la Ville sainte. De tels hommes, parce qu'ils vivaient hors de Palestine et au milieu des *goyim*, ne s'attachaient plus aussi strictement que les Palestiniens à l'attente d'un Messie guerrier et

(1) Cf. *Jésus*, 251 et s. — (2) *Act.*, 2, 41 : 2, 47 ; 4, 4 ; 6, 1 et 7.

à l'espoir d'une rénovation nationaliste du royaume de David

Vint un jour, qui ne fut probablement pas très éloigné de la mort de Jésus, où quelques-uns de ces Juifs *hellénistes* convertis à l'espérance galiléenne irritèrent les purs Juifs de Jérusalem, en allant dans les synagogues batailler pour leur foi, avec un zèle qui parut intempérant. Tous furent alors expulsés de la Ville. Ils se dispersèrent et, sans doute, la plupart retournèrent-ils dans leur pays d'origine. Événement capital, parce que les affirmations que ces hommes apportaient avec eux trouvaient sur le terrain de la *Diaspora* des conditions de survie et de développement bien meilleures qu'en Palestine, même parmi les authentiques Juifs que l'assidue fréquentation des *goyim* avait assouplis. Leur nationalisme s'était émoussé et leur messianisme, peu à peu contaminé par l'ambiance créée à la fois par la pensée grecque et le mysticisme oriental, avait évolué vers une sorte de salutisme à tendances universalistes. Surtout leurs synagogues étaient environnées de prosélytes dont les besoins religieux, les préoccupations et aspirations demeuraient au fond très personnelles, plus même, très individuelles, donc très peu sympathiques au solidarisme religieux de l'orthodoxie juive et à ses exigences pénibles ou désagréables. C'est parmi ces hommes-là que le christianisme véritable, le christianisme en tant que religion proprement dite, est né.

Les *frères qui invoquaient le nom du Seigneur Jésus* ont pris conscience d'eux-mêmes probablement à Antioche ; et c'est dans cette ville qu'ils ont reçu des païens le nom qui devait les désigner à travers les siècles : les *chrétiens*, c'est-à-dire les fidèles de *Christos*.

Derrière les prosélytes du judaïsme, il y avait toute la masse des païens dont beaucoup se trouvaient travaillés par les mêmes inquiétudes qui avaient amené les judaïsants à la Synagogue et qui pourront être directement gagnés à l'Église. Pour eux — il est juste de dire aussi par eux — le Messie juif

prendra la figure et le rôle d'un *Sôter* et il se haussera irrésistiblement jusqu'à la divinité absolue.

Que Jésus le Nazaréen soit né en Galilée ; que le principe même de sa levée ait résidé dans l'attente du Royaume messianique ; qu'il ait puisé dans la religion des *anavim* et dans la piété des pharisiens les éléments premiers de sa formation spirituelle, l'inspiration de sa mission et la substance de son enseignement, en marquant la combinaison qu'il a spontanément faite de toutes ces actions du sceau de sa forte personnalité, nous le comprenons très bien. Tel qu'il nous apparaît encore à travers le voile dont l'a recouvert l'imagination des premières générations chrétiennes, nous ne nous expliquerions pas qu'il ait pu se former dans un autre milieu. Il reste même possible que d'autres prophètes du même genre que lui et de nous inconnus se soient produits en Palestine de son temps. S'il y en eut, à côté et en concurrence des agitateurs guerriers. leur obscur destin aura sombré dans l'oubli pour n'avoir pas rencontré l'apothéose du martyre. Mais leur genre, son genre, n'avait aucune chance de réussir en Palestine. Le Nazaréen ne disait pas les mots qu'il fallait, sinon pour intéresser, du moins pour retenir et entraîner la masse de ses compatriotes. Elle ne l'a pas suivi et cela aussi, nous le comprenons.

Mais que sa personne et sa parole, transportées et transposées au plein de la *Diaspora*, aient pu s'adapter à cette ambiance nouvelle, que moyennant quelques aménagements, dont aucun obstacle infranchissable ne limitera ni le nombre ni les conséquences, elles y soient devenues le centre d'une organisation religieuse puissante et féconde, nous le comprenons encore.

La logique de l'évolution du Judaïsme palestinien devait conduire à la Grande Révolte et à l'extermination de la nation juive. Celle de l'évolution spirituelle du Judaïsme de la *Diaspora* appelait la constitution d'une religion fondée sur le monothéisme israélite et l'éthique de la Loi mosaïque, mais

établie dans la forme et l'esprit d'un salutisme universaliste et prête à s'assimiler tout ce qui se trouvait à sa portée de matière religieuse vivante. Cette religion qui, en effet, a vu le jour, se nomme le Christianisme. Elle peut se présenter à l'historien comme la conséquence de la levée en Palestine d'un prophête messianiste strictement juif ; mais, en vérité, c'est sur le terrain hellénistique où le judaïsme l'avait précédé, qu'elle a trouvé sa raison d'être, qu'elle est née, qu'elle a reçu son aliment, qu'elle a grandi et qu'elle a réalisé sa fortune.

BIBLIOGRAPHIE

PÉRIODIQUES, DICTIONNAIRES ET RECUEILS

Abhandlungen der Berliner Akad. der Wiss., phil.-hist. Klasse.	ABA
Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, comptes rendus des séances	AI
The American Journal of Semitic Languages and Literatures.	AJSL
Archiv für Religionswissenschaft	AR
Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Giessen, Töpelmann	BZAW
Bulletin de correspondance hellénique	BCH
The Cambridge Ancient History, Cambridge, Univ. Press, vol. II, 1924	CAH
Corpus inscriptionum semiticarum	CIS
Dict. d'Archéologie chrétienne et de Liturgie (Dom F. Cabrol et Dom H. Leclercq, Paris, 1903 et ss. La publication en est à son CXXXI[e] fascicule et à la syllabe *Nat.*)	DACL
Dict. of the Bible (J. Hastings, 5 vol., Edim., 1897-1904)	DB
Encyclopedia Biblica (Cheyne et Black, 4 vol., Lond., 1899-1903)	EB
Encyclopaedia judaica, Das Judentum in Geschichte und Gegenwart (Klatzkin et J. Elbogen, Berlin, 9 vol. parus (1934) sur 15 annoncés)	EJ
Expository Times	ET
Handkommentar zum A. T. (Nowack), Goettingue, Vandenhoeck et Ruprecht	HK
The Harvard Theological Review	HTR
The Jewish Encyclopedia, New-York, 1901 et ss., 12 vol.	JE
Journal of Biblical Literature	JBL
The Journal of Egyptian Archaeology, Londres	JEA
Journal of Theological Studies	JTS
Keilschriftliche Bibliothek	KB
Kommentar zum A. T. (Sellin), Leipzig, Deichert	KAT
Kurzer Hand-Commentar zum A. T. (Marti), Tubingue, Mohr.	KHC
Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum A. T., Leipzig, Hirzel	KEH

Titre	Abréviation
Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres	MAI
Mitt. der Vorderasiatischen Gesellschaft	MVAG
Museon	MUS
Orientalistische Literaturzeitung	OLZ
Palaestinajahrbuch	PJ
Palestine Exploration Fund	PEF
Real-Encyklopaedie für prot. Theologie und Kirche, 3e éd. (Alb. Hauck, 22 vol., Leipzig, 1896-1909)	HRE
Recherches de science religieuse	RSR
Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptienne et assyrienne	RTEA
Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Tubingue, Mohr.	RGG
Revue d'Assyriologie	RA
Revue Biblique, Paris, Gabalda	RB
Revue des Études anciennes	REA
Revue des Études grecques	REG
Revue des Études juives	REJ
Revue des Études sémitiques	RES
Revue d'histoire et de philosophie religieuses, Strasbourg-Paris, Alcan	RHP
Revue de l'histoire des Religions	RHR
Revue de théologie et de philosophie, Lausanne	RTP
Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse	SBA
Syria, Revue d'art oriental et d'archéologie, Paris, Geuthner.	SY
Theologische Blätter, Leipzig, Hinrichs	TB
Theologische Literaturzeitung, Leipzig, Hinrichs	TLZ
Theologische Quartalschrift	TQS
Theologische Rundschau	TR
Theologische Studien und Kritiken, Gotha, Perthes	TSK
Theologisch Tijdschrift	TT
Transactions of the Society for Biblical Archaeology	TSBA
Zeitschrift der Deutschen Morgenlaendischen Gesellschaft, Leipzig, Brockhaus	ZDMG
Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins, Leipzig, Baedeker.	ZDPV
Zeitschrift für Assyriologie	ZA
Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Giessen, Töpelmann	ZATW
Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie (Hilgenfeld)	ZWT

OUVRAGES GÉNÉRAUX

Ouvrage	Numéro
I. Benzinger, *Hebraeische Archaelogie*, 3e édit., Leipzig, Pfeiffer, 1927	I
Philippe Berger, *Histoire de l'écriture dans l'Antiquité*, Paris, Imprimerie nationale, 1891	II
Alfred Bertholet, *Histoire de la civilisation d'Israël*, trad. Jacques Marty, Paris, Payot, 1929	III
R. Bevan et Ch. Singer, *The Legacy of Israel*, Oxford, 1928.	IV

La sainte Bible, traduction nouvelle d'après les meilleurs textes, avec introductions et notes (Bible du Centenaire), Paris, Société biblique protestante de Paris, 1916 et ss.......... V
KARL BUDDE, *Geschichte der althebraeischen Literatur*, Leipzig, Amelang, 1906.................................... VI
D. BUZY, *Les symboles de l'Ancien Testament*, Paris, Gabalda, 1923 VII
ANTONIN CAUSSE, *Les dispersés d'Israël*, Paris, Alcan, 1929. VIII
A. CAUSSE, *Les « Pauvres » d'Israël (prophètes, psalmistes, messianistes)*, Strasbourg-Paris, Istra, 1922................. IX
CARL-HEINRICH CORNILL, *Einleitung in die kanonischen Bücher des Alten Testaments*, Tubingue, Mohr, 5e édit., 1905...... X
SAMUEL-IVES CURTISS, trad. all. H. STOKES, *Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients*, Leipzig, Hinrichs, 1903 XI
LOUIS DELAPORTE, *La Mésopotamie. Les civilisations babylonienne et assyrienne*, Paris, Renaissance du livre, 1923.... XII
JOSEPH DERENBOURG, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine, d'après les Talmuds et les autres sources rabbiniques*, Paris, 1867.................................... XIII
P. PAUL DHORME, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, Paris, Lecoffre, 1907.................................... XIV
BERNHARD DUHM, *Das Buch Jesaia*, Handkommentar zum Alten Testament, III, 1, Gœttingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1892.. XV
B. DUHM, *Die Theologie der Propheten*, Bonn, 1875.......... XVI
HANS DUHM, *Die bösen Geister im Alten Testament*, Tubingue-Leipzig, Mohr, 1904................................ XVII
RENÉ DUSSAUD, *Les origines cananéennes du sacrifice israélite*, Paris, Leroux, 1921.................................... XVIII
R. DUSSAUD, *Topographie historique de la Syrie antique et médiévale*, Paris, Geuthner, 1927........................ XIX
OTTO EISSFELDT, *Einleitung in das Alte Testament*, Tubingue, Mohr, 1934.. XX
JAMES FRAZER, *Le Rameau d'Or*.............................. XXI
GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *Contribution à l'étude du pèlerinage de la Mekke*, Paris, Geuthner, 1923...................... XXII
LUCIEN GAUTIER, *Introduction à l'Ancien Testament*, 2 vol., Lausanne, Bridel, 1re édit., 1906 ; 2e, 1914.............. XXIII
GEIGER, *Urschrift und Uebersetzungen der Bibel*, Breslau, 1857. XXIV
GRAETZ, *Histoire des Juifs*, trad. WOGUE, t. II, Paris, 1884. XXV
GEORGE-BUCHANAN GRAY, *Sacrifice in the Old Testament. Its Theory and Practice*, Oxford, Clarendon Press, 1925....... XXVI
HUGO GRESSMANN, *Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament*, 2 vol. (I Texte, II Bilder), 2e édit., Berlin-Leipzig, de Gruyter, 1926.. XXVII
HUGO GRESSMANN, HERMANN GUNKEL, MAX HALLER, HANS SCHMIDT, WILLY STAERK, PAUL VOLZ, *Die Schriften des Alten Testaments in Auswahl übersetzt*, Gœttingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1re édit., 1910 et ss. ; 2e, 1921 et ss. XXVIII

Hermann Gunkel, *Genesis*, Handkommentar zum A. T., 3e édit., Gœttingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1910...... XXIX

Hermann Guthe, *Geschichte des Volkes Israel*, Tubingue, Mohr, 2e édit., 1904 ; 3e, 1914.......................... XXX

H. Guthe, *Kurzes Bibelwörterbuch*, 1905.................... XXXI

Joseph Halévy, *Mélanges de critique et d'histoire*, Paris, Maisonneuve, 1883................................ XXXII

R.-T. Herford, *Judaism in the New Testament Period*, Londres, 1928.. XXXIII

Gustav Hölscher, *Die Bücher Esra und Nehemia*, dans Emil Kautzsch, *Die Heilige Schrift des Alten Testaments*, 4e édit., Tubingue, Mohr, 1923, II, p. 491-562.................... XXXIV

G. Hölscher, *Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion*, Giessen, Töpelmann, 1922........................ XXXV

G. Hölscher, *Die Profeten, Untersuchung zur Religionsgeschichte Israels*, Leipzig, Hinrichs, 1914................ XXXVI

A. van Hoonacker, *Les douze petits Prophètes traduits et commentes*, Études bibliques, Paris, Gabalda, 1908................ XXXVII

Henri Hubert et Marcel Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, Paris, Alcan, 1899................. XXXVIII

Paul Humbert, *Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale des Hébreux*, Neuchâtel, secrétariat de l'Université, 1929.. XXXIX

Morris Jastrow jr., *Aspects of Religious Belief and Practice in Babylonia and Assyria* (American Lectures on the History of Religions, 9th series, 1910), New-York-Londres, Putnam, 1911.. XL

Morris Jastrow jr., *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, 2 vol., Giessen, Töpelmann, 1912........................ XLI

J.-A. Jaussen, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, Paris, Gabalda, 1908.. XLII

Charles-F. Jean, *La littérature des Babyloniens et des Assyriens*, Paris, Geuthner, 1924........................... XLIII

Charles-F. Jean, *Le milieu biblique avant Jésus-Christ*, Paris, Geuthner, 1er vol., 1922 ; 2e, 1923....................... XLIV

Alfred Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, Leipzig, Hinrichs, 1904 ; 2e édit., 1906 ; 3e, 1916, 4e, 1930. XLV

Josèphe, *Œuvres complètes de Flavius Josèphe*, traduites en français sous la direction de Théodore Reinach, Paris, Leroux, 1900 et ss.. XLVI

Jean Juster, *Les Juifs dans l'Empire romain, leur condition juridique, économique et sociale*, 2 vol., Paris, Geuthner, 1914. XLVII

Emil Kautzsch, *Die Heilige Schrift des Alten Testaments*, 2 vol., Tubingue, Mohr, 3e édit., 1908 ; 4e, 1922-3......... XLVIII

Rudolf Kittel, *Geschichte des Volkes Israel*, 6e édit., vol. II, 1925, Gotha ; vol. III, 1929, Stuttgart, Kohlhammer..... XLIX

J.-A. Knudtzon, *Die El-Amarna Tafeln mit Einleitung und Erlaeuterungen*, 2 vol., Leipzig, Hinrichs, 1915............ L

M.-J. Lagrange, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris, 1931. LI

C.-F. Lehmann-Haupt, *Israel, Seine Entwicklung im Rahmen der Weltgeschichte*, Tubingue, Mohr, 1911................. LII

LUCIEN LÉVY-BRUHL, *La mentalité primitive*, Paris, Alcan, 1922. LIII
MARK LIDZBARSKI, *Handbuch der nordsemitischen Epigraphik*, Weimar, Felber, 1898 LIV
ADOLPHE LODS, *L'ange de Yahwé et l'« âme extérieure »* (Wellhausen-Festschrift, p. 263-278), Giessen, Töpelmann, 1914. LV
AD. LODS, *La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite*, 2 vol., Paris, Fischbascher, 1906....... LVI
AD. LODS, *Israël, des origines au milieu du VIIIe siècle*, Paris, Renaissance du livre, 1930 ; 9e mille (avec additions), 1932. LVII
ALFRED LOISY, *Essai historique sur le sacrifice*, Paris, Nourry, 1920 LVIII
A. LOISY, *La religion d'Israël*, 2e édit., Ceffonds, 1908 ; 3e, Paris, Nourry, 1933.. LIX
KARL MARTI, *Das Buch Jesaja*, Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament, X, Tubingue-Fribourg-Leipzig, Mohr, 1900. LX
K. MARTI, *Das Dodekapropheton*, Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament, XIII, Tubingue, Mohr, 1904........ LXI
K. MARTI, *Geschichte der israelitischen Religion*, 5e édit., Strasbourg, F. Bull, 1907.................................. LXII
S. MATTHEWS, *The History of the New Testament Times in Palestine*, New-York, 1910.................................. LXIII
JOHANNES MEINHOLD, *Einführung in das Alte Testament*, Giessen, Töpelmann, 1919.............................. LXIV
MOMMSEN, *Histoire romaine*, trad. CAGNAT et TOUTAIN, t. XI, Paris, 1889.. LXV
SIGMUND MOWINCKEL, *Psalmenstudien*, 6 vol., Kristiania, Dybwad, 1921-1924.................................... LXVI
W.-O.-E. OESTERLEY et THEODORE-H. ROBINSON, *Hebrew Religion. Its origin and development*, Londres, S. P. C. K., 1930. LXVII
W.-O.-E. OESTERLEY et TH.-H. ROBINSON, *A History of Israel*, 2 vol., Oxford, Clarendon Press, 1932.................. LXVIII
JOHS. PEDERSEN, *Israel, its Life and Culture*, I-II, Londres, Milford, 1926.. LXIX
C. PIEPENBRING, *Histoire du Peuple d'Israël*, Paris, 1898.... LXX
ERNEST RENAN, *Histoire du Peuple d'Israël*, Paris, Lévy, 1887 et ss... LXXI
GIUSEPPE RICCIOTTI, *Storia d'Israele*, 2 vol., Turin, Soc. editrice internaz., 1932.................................. LXXII
C.-W. ROGERS, *Cuneiform Parallels to the Old Testament*, Oxford, University Press, 1912.......................... LXXIII
A. SCHLATTER, *Geschichte Israels von Alexander dem Grossen bis Hadrian*, 1906.................................. LXXIV
EMIL SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Leipzig, Hinrichs, 2e édit., 1886-1890 ; 3e-4e, 1909 LXXV
R.-P. SCHWALM, *La vie privée du peuple juif à l'époque de Jésus-Christ*, Paris, Gabalda, 1910...................... LXXVI
ERNST SELLIN, *Einleitung in das Alte Testament*, Leipzig, Quelle et Meyer, 1re édit., 1910 ; 2e, 1914................ LXXVII
E. SELLIN, *Geschichte des israelitisch-jüdischen Volkes*, 1932. LXXVIII

E. SELLIN, *Das Zwölfprophetenbuch* (Kommentar zum A. T., XII), 2e-3e édit., Leipzig, Deichert, 1929-1930 LXXIX
S. SPINNER, *Herkunft, Entstehung and antike Umwelt des hebraeischen Volkes*, Vienne, Vernay, 1933 LXXX
WILLY STAERK, *Das assyrische Weltreich im Urteil der Propheten*, 1908 LXXXI
BERNHARD STADE, *Geschichte des Volkes Israel*, 2 vol., Berlin, Grote, 2e édit., 1889 LXXXII
B. STADE, *Biblische Theologie des Alten Testaments*, 2 vol., Tubingue, Mohr, 1905 LXXXIII
EDMOND STAPFER, *La Palestine au temps de Jésus-Christ*, Paris, 1897 LXXXIV
TIELE, *Kompendium der Religionsgeschichte*, übersetzt von F.-W.-T. WEBER, 3e édit. revue par NATHAN SÖDERBLOM, Breslau, Biller, 1903 LXXXV
PAUL VOLZ, *Der Geist Gottes und die verwandten Erscheinungen im Alten Testament und im anschliessenden Judentum*, Tubingue, Mohr, 1910 LXXXVI
JULIUS WELLHAUSEN, BLEEK's *Einleitung in die Heilige Schrift, Ier Theil, Einl. in das A. T.*, 4e édit., Berlin, Reimer, 1878 LXXXVII
J. WELLHAUSEN, *Israelitische und jüdische Geschichte*, Berlin, Reimer, 2e édit., 1895 ; 6e, 1907 ; 7e, 1914 LXXXVIII
J. WELLHAUSEN, *Die Composition des Hexateuchs und der histor. Bücher des A. T.*, 2e édit., Berlin, Reimer, 1889 LXXXIX
J. WELLHAUSEN, *Reste arabischen Heidentums gesammelt und erlaeutert*, 2e édit., Berlin, Reimer, 1897 XC
ALEXANDRE WESTPHAL, *Les sources du Pentateuque*, 2 vol., Paris, Fischbacher, 1888-1892 XCI
A. WESTPHAL, *Les prophètes*, 2 vol., Paris-Lausanne, 1924 XCII
HUGO WINCKLER, *Alttestamentliche Untersuchungen* XCIII
H. WINCKLER, *Untersuchungen zur altorientalischen Geschichte*, Leipzig, 1889 XCIV
HEINRICH ZIMMERN et HUGO WINCKLER, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, 3e édit., Berlin, Reuther et Reichard, 1902 XCV

OUVRAGES SPÉCIAUX

1. LES PROPHÈTES PRÉEXILIQUES ET LEUR TEMPS.

G.-CH. AALDERS, *De Profeten de Ouden Verbonds*, Kampen, Kok, 1918 XCVI
A. ALLWOHN, *Die Ehe des Propheten Hosea in psychoanalytischer Beleuchtung*, Giessen, Töpelmann, 1926 XCVII
ALBRECHT ALT, *Israel und Aegypten*, 1908 XCVIII
HEDWIG ANNELER, *Zur Geschichte der Juden in Elephantine*, Berne, 1912 XCIX
WILLIAM-FREDERIC BADÈ, *Der Monojahwismus des Deuteronomiums*, ZATW, 25 (1910), p. 81-90 C

WALTER BAUMGARTNER, *Ein Kapitel vom hebraeischen Erzaehlungsstil*, *Eucharisterion*, Gunkel-Festschrift CI
A. BENTZEN, *Die josianische Reform*, Copenhague, 1926..... CII
BINNS, *The Book of the Prophet Jeremiah* (Westminster Commentary), Londres, 1919.............................. CIII
BUDDE-FESTSCHRIFT, BZAW, 34 (1920), Giessen, Töpelmann. CIV
KARL BUDDE, *Auf dem Wege zum Monotheismus*, Rektoratsrede, Marburger akademische Reden, Marbourg, Elwert, 1916. CV
WALLIS BUDGE, *Egyptian Hieratic Papyri*, British Museum, 2d series, 1923.. CVI
ANTONIN CAUSSE, *Les prophètes contre la civilisation* (Christian. social), Alençon-Cahors, Coueslant, 1913................. CVII
A. CAUSSE, *Les plus vieux chants de la Bible*, Paris, Alcan, 1926. CVIII
CHAINE, *Introduction à la lecture des prophètes*, Paris, Gabalda, 1932 CIX
STANLEY-ARTHUR COOK, *The Religion of Ancient Palestine in the second millenium B. C. in the Light of Archæology and the Inscriptions*, Londres, Constable, 1908.................. CX
J. CULLEN, *The book of the Covenant in Moab*, Glasgow, 1903. CXI
RENÉ DUSSAUD, *Observations en faveur de l'authenticité de la lettre adressée par Sennachérib à Ézéchias et rapportée dans II Rois XIX*, 10-13 (*Isaïe XXXVII, 10-13*). Actes du Congrès international d'Histoire des Religions tenu à Paris en octobre 1923, Paris, Champion, 1925, t. II, p. 5-6......... CXII
OTTO EISSFELDT, *Die Bücher der Könige*, dans EMIL KAUTZSCH, *die Heilige Schrift des A. T.*, 4e édit., Tubingue, Mohr, 1923, I, 492-585.. CXIII
ADOLF ERMAN, *Eine ägyptische Quelle der Sprüche Salom.*, Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, P. H. Kl., 1924, XV-XVI, 86 et ss............ CXIV
C.-J. GADD, *The Fall of Nineveh, the newly discovered Babylonian Chronicle*, no 21901 in the British Museum, Londres, Brit. Mus., 1923.. CXV
ALAN GARDINER, *Admonitions of an Egyptian Sage*, Leipzig, 1909.. CXVI
GÖTZEL, *Hiskia und Sanherib*, B. Z., 1908, p. 133 et ss...... CXVII
GRENFELL et HUNT, *The Hibeh Papyri*, I, 1906............. CXVIII
HUGO GRESSMANN, *Die neugefundene Lehre des Amenem-ope und die vorexilische Spruchdichtung Israels*, ZATW, 42 (N. F. 1), 1924, p. 272-296........................... CXIX
F.-L. GRIFFITH, *Catalogue of the Demotic Papyri in the John Ryland's Library*, Manchester, 1909.................... CXX
JOHANNES HEMPEL, *Die Schichten des Deuteronomiums*, Leipzig, 1914.. CXXI
H.-W. HERZBERG, *Prophet und Gott*, Gütersloh, Bertelsmann, 1923 CXXII
H.-V. HILPRECHT, *Explorations in Bible Lands*............. CXXIII
GUSTAV HÖLSCHER, *Das Buch der Könige, seine Quelle und seine Redaktion*, Eucharisterion, p. 158-213, Gœttingue, 1923. CXXIV
G. HÖLSCHER, *Komposition und Ursprung des Deuteronomiums*, ZATW, 40 (1922), p. 161-255.......................... CXXV

F. Horst, *Die Anfänge des Propheten Jeremias*, ZATW, 41 (1923), 94 et ss. CXXVI
F. Horst, *Die Kultusreform des Königs Josias*, ZDMG, 77 (1923), 220-238 CXXVII
L.-P. Horst, *L'extase chez les Prophètes d'Israël d'après les travaux de Hölscher et Gunkel*, RHP, 1922, p. 337-348 CXXVIII
Frédéric Hrozny, *Code hittite provenant de l'Asie Mineure (vers 1350 avant J.-C.)*, Paris, Geuthner, 1922 CXXIX
Paul Humbert, *Essai d'analyse de Nahoum 1, 2-2, 3* (extrait de ZATW, 1926), Giessen, Töpelmann CXXX
P. Humbert, *Un héraut de la justice : Amos* (leçon inaugurale), Lausanne, La Concorde, 1917 CXXXI
P. Humbert, *La logique de la perspective nomade chez Osée et l'unité d'Osée 2, 4-22* (Vom Alten Testament, Karl Marti... gewidmet, Giessen, Töpelmann, 1925, p. 158-166) CXXXII
P. Humbert, *Le problème du livre de Nahoum*, RHP, 12 (1932), p. 1-15 CXXXIII
P. Humbert, *Quelques aspects de la religion d'Amos* (RTP, LXXIII, 1929), 1930 CXXXIV
P. Humbert, *La vision de Nahoum 2, 4-11* (extrait de *Archiv für Orientforschung*, Bd V, Heft I, 1928) CXXXV
W. Jacobi, *Die Extase der alttestamentlichen Propheten* (Grenzfragen des Nerven- und Seelenlebens), Munich, Bergmann, 1920 CXXXVI
Johns, *Assyrian Deeds* CXXXVII
H. Junker, *Prophet und Seher in Israel*, Trêves, Paulinus, 1927. CXXXVIII
R.-H. Kennett, *The Date of Deuteronomy*, JTS, 1906, 481-500. CXXXIX
R.-H. Kennett, *Deuteronomy and the Decalogue*, Cambridge, 1920 CXL
Rudolf Kittel, *Die Bücher der Könige*, Handkommentar zum A. T., I, 5, Gœttingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1900. CXLI
August Klostermann, *Der Pentateuch, neue Folge*, Leipzig, Deichert, 1907 CXLII
Abraham Kuenen, *De Propheten en de prophetie ouder Israel*, 2 vol., 1875 CXLIII
Stephen Langdon, *Die neubabylonischen Königsinschriften*, 1912 CXLIV
Julius Lewy, *Forschungen zur Geschichte Vorderasiens* (MVAG, 1924, 2), Leipzig, Hinrichs, 1925 CXLV
Joh. Lindblom. *Hosea literarisch untersucht*, Helsingfors, 1927. CXLVI
J. Lindblom, *Die literarische Gattung der prophetischen Literatur*, Upsala, 1924 CXLVII
J. Lindblom, *Micha literarisch untersucht*, Åbo, 1929 CXLVIII
Adolphe Lods, *La divinisation du roi dans l'Orient méditerranéen et ses répercussions dans l'ancien Israël*, 2e congrès national des sciences historiques, Alger, 1932, p. 261-275... CXLIX
Ad. Lods, *L'« étang supérieur » et l'approvisionnement en eau de la Jérusalem antique*. 5e Congrès int. d'Archéologie (Alger, 1930), Alger 1933, p. 183-204 CL
Max Löhr, *Das Deuteronomium*, Berlin, 1925 CLI
Luckenbill, *Ancient Records of Assyria and Babylonia* CLII

LUCKENBILL, *Annals of Sen.*, 1924........................ CLIII
JOHANNES MEINHOLD, *Die Jesaiaerzählungen*, 1898.......... CLIV
ADALBERT MERX, *Die Bücher Moses und Josua*, Rel.-gesch. Volksbücher, Tubingue, Mohr, 1907.................... CLV
SIGMUND MOWINCKEL, *Die Chronologie der israelitischen und jüdischen Könige*, Leyde, Brill, 1932.................... CLVI
S. MOWINCKEL, *Le Décalogue*, Paris, Alcan, 1927........... CLVII
NAGEL, *Der Zug des Sanherib*, 1902..................... CLVIII
ÉDOUARD NAVILLE, *La découverte de la loi. Une interprétation égyptienne d'un livre biblique* (extrait des Mémoires de l'Acad. des Inscriptions et Belles-Lettres, t. XXXVIII, 2), Paris, Imp. Nat., 1910.. CLIX
É. NAVILLE, *Le Deutéronome, un livre mosaïque*, Fontenay-sous-Bois, 1924.. CLX
T. OESTREICHER, *Das deuteronomische Grundgesetz*, Gütersloh, Bertelsmann, 1923.................................... CLXI
ORR, *Le problème de l'Ancien Testament*, Genève, 1908....... CLXII
OTTO PROCKSCH, *Jesaia I übersezt und erklärt* (Kommentar zum A T. von Ernst Sellin, IX), Leipzig, Deichert, 1930...... CLXIII
A.-F. PUUKKO, *Das Deuteronomium*, Beiträge zur Wiss. vom A. T. (Kittel), 5, Leipzig-Stuttgart, 1910................ CLXIV
GEORGE-A. REISNER, *Recent Discoveries in Ethiopia*, *The Harvard Theological Review*, XIII (1920), 23-44.......... CLXV
G.-L. ROBINSON, art. *Deuteronomy* dans *International Standard Bible Encyclopedia*, 1915......................... CLXVI
THEODORE-H. ROBINSON, *Baal in Hellas*, Classical Quarterly, 1917.. CLXVII
T.-H. ROBINSON, *The ecstatic Elements in Hebrew Prophecy*, Expositor, 1921, p. 217 et ss......................... CLXVIII
T.-H. ROBINSON, *Prophecy and the Prophets in Ancient Israel*, Londres, Denkworth, 1923............................ CLXIX
H. WHEELER ROBINSON, *Prophetic Symbolism* (*Old Testament Essays*), Londres, Griffin, 1927, p. 1-17................. CLXX
R.-W. ROGERS, *Sennacherib and Judah* (Studien zur Semitischen Philologie und Religionsgeschichte, p. 319-328)..... CLXXI
HANS SCHMIDT, *Das deuteronomische Problem*, Theologische Blätter, 37 (1927), p. 40-48............................ CLXXII
H. SCHMIDT, *Geschichte Judas unter König Josia*, Schriften des A. T. in Auswahl, 2e édit., II, 2, p. 177-202, Gœttingue, 1923.. CLXXIII
H. SCHMIDT, *Die Herkunft des Propheten Amos*, BZAW, 34 (1920), p. 158-171 CLXXIV
KURT SETHE, *Die Aechtung feindlicher Fürsten Völker und Dinge auf altägyptischen Tongefässcherben des mittleren Reiches* (Abhandlungen der preuss. Akad der Wiss., 1926, ph.-hist. Klasse, no 5), Berlin, 1926..................... CLXXV
ARTHUR-ROBERT SIEBENS, *L'origine du code deutéronomique*, Paris, Leroux, 1929 CLXXVI
J. SKINNER, *Prophecy and Religion*, 2e édit., Cambridge, University Press, 1926.................................... CLXXVII
SIDNEY SMITH. *Bab. Hist. Texts*, 1924...................... CLXXVIII

W. Spiegelberg, *Zur Datierung des Deuteronomiums*, OLZ, 26 (1923), 481-482 CLXXIX
C. Steuernagel, *Das Deuteronomium und Josua*, Handkommentar zum A. T., Gœttingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1898, 2e édit., 1923 CLXXX
C. Steuernagel, *Die Entstehung des deut. Gesetzes*, Halle, 2e édit., 1901 CLXXXI
Vater, *Commentar über d. Pentateuch*, 1805 CLXXXII
Vatke, *Die biblische Theologie*, 1835 CLXXXIII
Paul Volz, *Der Prophet Jeremia* (KAT), Leipzig, Deichert, 2e éd., 1928 CLXXXIV
A.-C. Welch, *The Code of Deuteronomy*, Londres, 1924 CLXXXV
A.-C. Welch, *Jeremiah* CLXXXVI
W.-M.-L. De Wette, *Dissertatio critico-exegetica*, Iena, 1805. CLXXXVII
Harold Wiener, *Das Hauptproblem des Deuteronomiums*, Gütersloh, Bertelsmann, 1924 CLXXXVIII
H. Wiener, *The Altars of the Old Testament*, Leipzig, Hinrichs, 1927 CLXXXIX
Wilke, *Das Skythenproblem im Jeremiabuch* (Alttestamentliche Studien für Rudolf Kittel, p. 222-254) CXC
Wilke, *Jesaia und Assur*, 1905 CXCI
Hugo Winckler, *Die Keilschrifttexte Sargons*, 1889 CXCII

2. Judaïsme ancien.

H.-J. Bells, *Jews and Christians in Egypt*, Brit. Mus., 1924. CXCIII
Alfred Bertholet, *Das Buch Hesekiel*, Kurzer Hand-Commentar zum A. T., XII, Fribourg-Leipzig-Tubingue, Mohr, 1897 CXCIV
A. Bertholet, *Die Bücher Esra und Nehemia*, Kurzer Hand-Commentar zum A. T., XIX, Tubingue-Leipzig, Mohr, 1902. CXCV
Antonin Causse, *Israël et la vision de l'Humanité*, Strasbourg-Paris, Istra, 1924 CXCVI
Paul Dhorme, *Le livre de Job* (Études bibliques), Paris, Gabalda, 1926 CXCVII
August Dillmann, *Die Bücher Exodus und Leviticus*, Kurzgefasstes exegetisches Handbuch, XII, Leipzig, Hirzel, 3e édit., 1897 CXCVIII
Bernhard Duhm, *Die Psalmen*, Kurzer Hand-Commentar zum A. T., XIV, Fribourg-Leipzig-Tubingue, Mohr, 1899 CXCIX
Gadd et Lyrain, *Ur Excavations, Royal Inscriptions*, 1928. CC
Lucien Gautier, *La mission du prophète Ézéchiel*, 1891 CCI
Hermann Gunkel, *Ausgewählte Psalmen*, 4e édit., 1917 CCII
H. Gunkel, *Die Psalmen*, Handkommentar zum A. T. Gœttingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 4e édit., 1926, II, 2 CCIII
O.-E. Hagen, *Keilschrifturkunden zur Geschichte des Königs Kyrus*, 1891 CCIV
J. Herrmann, *Ezechielstudien*, Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament (Kittel), 2, Leipzig-Stuttgart, 1908 CCV
J. Herrmann, *Ezechiel*, Kommentar zum A. T. (Sellin), Leipzig, Deichert, 1924 CCVI

HILPRECHT et CLAY, *Bab. Exped.*, vol. IX, X, 1898, 1904, 1912. CCVII
GUSTAV HÖLSCHER, *Hesekiel, der Dichter und das Buch*, 1924. CCVIII
CLÉMENT HUART, *La Perse antique et la civilisation iranienne*, Renaissance du livre, 1925 CCIX
MORRIS JASTROW jr., *The Book of Job. Its Origin, Growth and Interpretation*, Philadelphie et Londres, Lippincott, 1920... CCX
PIERRE JOUGUET, *L'impérialisme macédonien et l'hellénisation de l'Orient*, Paris, Renaissance du livre, 1926............ CCXI
KARL KAUTZSCH, *Das sogenannte Volksbuch von Hiob*, 1906. CCXII
KING et THOMPSON, *The Sculptures and Inscription of Darius the Great on the Rock of Behistûn in Persia*, Londres, British Museum, 1907, p. XXXVI-XXXVIII.................. CCXIII
KLOSTERMANN, *Ezechiel. Ein Beitrag zur besseren Würdigung seiner Person und Schrift*, TSK, L (1877), 391-439......... CCXIV
RICHARD KRAETZSCHMAR, *Das Buch Ezechiel*, Handkommentar zum A. T., III, 3, 1, Gœttingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1900.. CCXV
LACHMANN, *Das Buch Habakkuk. Eine textkritische Studie*, Aussig, 1932.. CCXVI
ADOLPHE LODS, *Recherches récentes sur le livre de Job*, RHP, 1934, p. 501-33.. CCXVII
AD. LODS, *Éléments anciens et éléments modernes dans le rituel du sacrifice israélite* (RHP, 1928, p. 399-411), Paris-Strasbourg. CCXVIII
AD. LODS, *L'Ecclésiaste et la philosophie grecque*, Paris, Jouve, 1890.. CCXIX
AD. LODS, *Les découvertes d'Éléphantine et l'Ancien Testament*, Revue Chrétienne, Montbéliard, 1910.................. CCXX
AD. LODS, *Le monothéisme israélite a-t-il eu des précurseurs parmi les « sages » de l'ancien Orient ?* RHP, 1934, p. 198-205. CCXXI
WILLIAM LODS, *Les Juifs en Égypte à l'époque ptolémaïque et romaine d'après les textes papyrologiques et épigraphiques* (thèse inédite de la Fac. de Théol. prot. de Paris), 1925. CCXXII
ALFRED LOISY, *La consolation d'Israël*, 1927............... CCXXIII
A. LOISY, *Les mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse*, Paris, Picard, 1901.......................... CCXXIV
JACQUES MARTY, *Les chapitres 56-66 du livre d'Ésaïe*, Nancy, Berger-Levrault, 1924.................................. CCXXV
JOHN-A. MAYNARD, *The Birth of Judaism, a Study of Hebrew Religion during the Exile*, Londres, Luzac, 1928........... CCXXVI
EDUARD MEYER, *Die Entstehung des Judentums, eine historische Untersuchung*, Halle, Niemeyer, 1896.................... CCXXVII
E. MEYER, *Der Papyrusfund von Elephantine*, Leipzig, Hinrichs, 1912.. CCXXVIII
ALDO-NEPPI MODONA, *La vita pubblica e privata degli Ebrei in Egitto nell' età ellenistica e romana*, Aegyptus, II (1921), p. 253-275 ; III (1922), p. 19-43...................... CCXXIX
SIGMUND MOWINCKEL, *Statholderen Nehemia*, 1916. *Ezra den Skriftlærde*, 1916.. CCXXX
FIRMIN NICOLARDOT, *La composition du livre d'Habacuc* (thèse de la Fac. des Lettres de Paris), Paris, Fischbacher, 1908. CCXXXI

G. PINCHES, *Journal of the Victoria Inst.*, 1896, p. 8 et ss... CCXXXII
E.-H. PLUMPTRE, *Ecclesiastes*, Cambridge, 1881............. CCXXXIII
E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, Études Bibliques, Paris, Gabalda, 1912.. CCXXXIV
ROST, *Altorientalische Studien*, f. B. Meissner.............. CCXXXV
J.-W. ROTHSTEIN, *Die Nachtgesichte des Sacharja*, Beiträge zur Wissenschaft vom A. T. (R. Kittel), 8, Leipzig, Hinrichs. CCXXXVI
EDUARD SACHAU, ABA *vom Jahre 1907*, Berlin, 1908........ CCXXXVII
E. SACHAU, *Ein altaramäischer Papyrus aus der Zeit des ägyptischen Königs Amyrtaeus*, Florilegium Melchior de Vogüé, 1909.. CCXXXVIII
E. SACHAU, *Aramäische Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen Militärkolonie zu Elephantine*, Leipzig, 1911.............. CCXXXIX
SAYCE et COWLEY, *Aramaic Papyri discovered at Asouan*, Londres, Morning, 1906............................... CCXL
H.-H. SCHAEDER, *Esra der Schreiber*, Beiträge zur hist. Theol., 1930.. CCXLI
HANS SCHMIDT, *Das Gebet der Angeklagten im Alten Testament*, Old Testament Essays, Londres, Griffin, 1927, p. 143-155. CCXLII
H. SCHMIDT, *Das Gebet der Angeklagten im A. T.*, BZAW, 49 (1928), Giessen, Töpelmann.......................... CCXLIII
RUDOLF SMEND, *Der Prophet Ezechiel*, Kurzgefasstes exegetisches Handbuch, VIII, 2e édit., Leipzig, Hirzel, 1880.... CCXLIV
SIDNEY SMITH, *Babylonian Historical Texts relating the Capture and Downfall of Babylon*, Londres, 1924................. CCXLV
W. STAERK, *Die jüdisch-aramäischen Papyri von Assuan, sprachlich und sachlich erklärt*, Bonn, Marcus Weber, 1907...... CCXLVI
CHARLES C.-TORREY, *The Composition and Historical Value of Ezra-Neh.*, 1896.............................. CCXLVII
TH. TYLER, *Ecclesiastes*, Londres, 1874..................... CCXLVIII
PAUL VOLZ, *Jesaia II* (KAT), Leipzig, Deichert, 1932........ CCXLIX

OUVRAGES RELATIFS AU SECOND VOLUME

LE BAS-JUDAÏSME

A. *LE JUDAÏSME PALESTINIEN*

I. OUVRAGES GÉNÉRAUX.

ABRAHAMS (I.), *Studies in Pharisaism and the Gospels*, Cambridge, 1917 et 1924, 2 vol....................................... CCL
BERTHOLET (A.), *Apokryphen und Pseudepigraphen*, ap. *Geschichte der Althebraischen Literatur* de K. BUDDE, Leipzig, 1906..... CCLI
— *Die Jüdische Religion von der Zeit Ezras bis zum Zeitalter Christi* (tome II de la *Biblische Theologie des Alten Testaments* de Stade), Tübingen, 1911........................ CCLII
BOUSSET (W.), *Die Religion des Judentums in neutestamentlichen Zeitalter*. 3e édition revue et éditée par GRESSMANN, Tübingen, 1926.. CCLIII

CHARLES (R. H.), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, Oxford, 1913, 2 vol. CCLIV
DEWICK (E. C.), *Primitive Christian Eschatology*, Cambridge, 1913. CCLV
DUSSAUD (R.), *Introduction à l'histoire des religions*, Paris, 1914. CCLVI
FEINE (P.), *Theologie des N. T.*, Leipzig, 4e édition, 1912..... CCLVII
FRIEDLAENDER, *Synagoge und Kirche in ihren Anfängen*, Berlin, 1908. CCLVIII
GRESSMANN (H.), *Der Messias*, Göttingen, 1929............... CCLIX
— *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, Göttingen, 1906. CCLX
GUNKEL (H.), *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des N. T.*[2], Göttingen, 1910. CCLXI
HERFORD (R. T.), *Pharisaism, its Aim and Method*, Londres, 1912. CCLXII
— *Les Pharisiens*, Paris, 1928. CCLXIII
— *Pirkè Aboth. Introduction, Translation and Commentary*, New-York, 1925. CCLXIV
HOENNICKE (G.), *Das Judenchristentum im ersten und zweiten Jahrhundert*, Berlin, 1908. CCLXV
HOLTZMANN (H.), *Lehrbuch der neutestamentl. Theologie*[2], édité par A. JÜLICHER et W. BAUER, Tübingen, 1911, 2 vol...... CCLXVI
JACKSON (F.) et LAKE (K.), *The Beginnings of Christianity*, t. I, Londres, 1920. CCLXVII
JACKSON (F.), *Josephus and the Jews. The Religion and History of the Jews as explained by Flavius Josephus*, Londres, 1930.. CCLXVIII
KAUTSCH (E.), *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T.*, Tübingen, 1900, 2 vol. CCLXIX
KENNETT (R. H.), *Old Testament Essays*, Cambridge, 1928.. CCLXX
KITTEL (G.), *Die hellenistische Mysterienreligion und das A. T.*, Stuttgart, 1924. CCLXXI
KLAUSNER (J.), *Jésus de Nazareth*, Paris, 1933................. CCLXXII
KOHLER, *The origins of the Synagogue and the Church*, New-York, 1929. CCLXXIII
KREGLINGER (R.), *La Religion d'Israël*[2], Bruxelles, 1926...... CCLXXIV
LAGRANGE (M.-J.), *Le Messianisme chez les Juifs*, Paris, 1909. CCLXXV
LEGGE (F.), *Forerunners and Rivals of Christianity*, Cambridge, 1915, 2 vol. CCLXXVI
LÉVY (Is.), *La Légende de Pythagore, de Grèce en Palestine*, Paris, 1927. CCLXXVII
MEYER (Ed.), *Ursprung und Anfänge des Christentums*, t. II, Stuttgart et Berlin, 1921. CCLXXVIII
MOORE (G. F.), *Judaism in the first centuries of the Christian Era*, Cambridge (Etats-Unis), 1925 et 1927, 3 vol............... CCLXXIX
NICOLAS (M.), *Des doctrines religieuses des Juifs pendant les deux siècles antérieurs à l'ère chrétienne*, Paris, 1860............. CCLXXX
ŒSTERLEY (W. O. E.), *The Sayings of the Jewish Fathers* (Pirkè Aboth), Londres, 1919. CCLXXXI
PIEPENBRING (C.), *Théologie de l'A. T.*, Paris, 1886......... CCLXXXII
SILVER (H.), *A History of Messianic Speculation in Israel, from the First through the Seventeenth Centuries*, New-York, 1927.. CCLXXXIII
VOLZ (P.), *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba*, Tübingen, 1903. CCLXXXIV

WEINEL (H.), *Biblische Theologie des N. T. Die Religion Jesu und des Urchristentums*, Tübingen, 1911, 2e édit., 1928.... CCLXXXV
WELLHAUSEN (J.), *Die Pharisäer und die Sadducäer*, Hanover, 1874, 2e édit., 1924........ CCLXXXVI

II. OUVRAGES INTÉRESSANT DES POINTS PARTICULIERS.

BERNOUILLI (C. A.), *Johannes der Täufer und die Urgemeinde*, Bâle, 1917........ CCLXXXVII
BRÜCKNER (M.), *Der sterbende und auferstehende Gottheiland in den orientalischen Religionen und im Christentum*, Tübingen, 1908, 2e édit., 1920........ CCLXXXVIII
EISLER (R.), ΙΗΣΟΥΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΟΥ ΒΑΣΙΛΕΥΣΑΣ, Heidelberg, 2 vol., 1930........ CCLXXXIX
GOGUEL (M.), *Au seuil de l'Évangile : Jean-Baptiste*, Paris, 1928. CCXC
KITTEL (G.), *Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Christentum*, Stuttgart, 1926........ CCXCI
LAKE (K.), *Landmarks in the History of Early Christianity*, Londres, 1920........ CCXCII
LEITPOLDT (J.), *Sterbende und auferstehende Götter*, Leipzig, 1923. CCXCIII
LOISY (A.), *Les Évangiles synoptiques*, Ceffonds, 1907 et 1908, 2 vol. CCXCIV
— *Les Actes des Apôtres*, Paris, 1920........ CCXCV
LOOFS (F.), *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte* [4], Halle, 1906........ CCXCVI
MONTEFIORE (C. G.), *Judaism and St. Paul*, Londres, 1914... CCXCVII
NIELSEN (D.), *Der dreieinige Gott*, t. I, Copenhague, Berlin, Londres, 1922........ CCXCVIII
ŒSTERLEY (W. O. E.) et BOX (G. H.), *A short Survey of the Literature of rabbinical and mediaeval Judaism*, Londres, 1920...... CCXCIX
PRESSENSÉ (DE), *Le siècle apostolique* [2], Paris, 1887........ CCC
RENAN (E.), *Vie de Jésus* [2], Paris, 1863........ CCCI
RÉVILLE (A.), *Jésus de Nazareth*, Paris, 1906, 2 vol........ CCCII
SANDAY (W.), *The Life of Christ in recent research*, Oxford, 1908. CCCIII
SCHIEWIETZ, *Das morgenländische Mönchtum*, Mayence, 1904.. CCCIV
STRACK (H.) et BILLERBECK (P.), *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. I et II, Munich, 1922 et 1924. CCCV
TOUSSAINT (C.), *L'Épitre de St Paul aux Colossiens*, Paris, 1921. CCCVI
— *L'hellénisme de l'Apôtre Paul*, Paris, 1921........ CCCVII
WENDLAND (P.), *Die hellenistich-römische Kultur* [2], Tübingen, 1912........ CCCVIII

B. *LA DIASPORA*

BERNAYS (J.), *Ueber das Phokylideische Gedicht*, 1856........ CCCIX
BERTHOLET (A.), *Biblische Theologie des Alten Testaments. Die jüdische Relig. von der Zeit Esras bis zum Zeitalter Christi*, Tübingen, 1911........ CCCX
BRÉHIER (E.), *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1907........ CCCXI

CUMONT (F.), *Les religions orientales dans le paganisme romain* [4], Paris, 1929 CCCXII
DECHARME (P.), *La critique des traditions religieuses chez les Grecs, des origines au temps de Plutarque*, Paris, 1904 CCCXIII
DEISSMANN (A.), *Paulus*, Tübingen, 1911. Réédité depuis CCCXIV
DIETERICH (A.), *Eine Mithrasliturgie*, 1903, 3e édit., 1925 CCCXV
DUCHESNE (L.), *Histoire ancienne de l'Église*, t. I, Paris, 1906. CCCXVI
FRIEDLÆNDER (M.), *Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu*, Berlin, 1905 CCCXVII
GOGUEL (M.), *Jésus de Nazareth, Mythe ou histoire?* Paris, 1925. CCCXVIII
GOMPERZ (Th.), *Les penseurs de la Grèce* (Trad. A. REYMOND), 3 vol. Paris, 1903-10 CCCXIX
GRESSMANN (H.), *Jewish Life in ancient Rome*, ap. *Studies in Memory of Israel Abrahams*, p. 170 et suiv., New-York, 1927. CCCXX
GUIGNEBERT (Ch.), *Le Problème de Jésus*, Paris, 1914 CCCXXI
HARNACK (A.), *Mission und Ausbreitung des Christentums in die drei ersten Jahrhunderten* [4], Leipzig, 2 vol., 1906. Réédité depuis. CCCXXII
— *Gesch. des altchristlichen Literatur*. Deuxième partie : *Ueberlieferung und Bestand*, 2 vol., Leipzig, 1893 CCCXXIII
HERRIOT (E.), *Philon le Juif; essai sur l'école juive d'Alexandrie*, Paris, 1898 CCCXXIV
JORDAN (H.), *Gesch. der altchristlichen Literatur*, Leipzig, 1911 . . CCCXXV
LECLERCQ (H.), *Manuel d'Archéologie chrétienne, depuis les origines jusqu'au VIIIe siècle*, 2 vol., Paris, 1907 CCCXXVI
LOHMEYER (E.), *Soziale Fragen im Urchristentum*, Leipzig, 1921 (Coll. *Wissenschaft und Bildung*) CCCXXVII
OMODEO (A.), *Paolo di Tarso, apostolo delle Genti*, Messina, 1922. CCCXXVIII
REINACH (S.), *Judaei* (ap. *Dict. des Antiquités grecques et romaines* de DAREMBERG et SAGLIO) CCCXXIX
REITZENSTEIN (R.), *Die hellenistichen Mysterienreligion*, Leipzig et Berlin, 1910, 2e édit., 1920 CCCXXX
— *Poimandres, Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig, 1904 CCCXXXI
—RENAN, *Les Apôtres*, Paris, 1866 CCCXXXII
L'Église chrétienne [4], Paris, 1879 CCCXXXIII
— *Les Évangiles*, Paris, 1877 CCCXXXIV
RÉVILLE (J.), *Le Logos d'après Philon d'Alexandrie*, Genève, 1877. CCCXXXV
— *Les origines de l'Épiscopat*, Paris, 1894 CCCXXXVI
— *Le Quatrième Évangile*, Paris, 1901 CCCXXXVII
SABATIER (P.), *La Didachè ou l'Enseignement des Douze Apôtres*, Paris, 1885 CCCXXXVIII
TOUSSAINT (C.), *L'Epitre de St Paul aux Colossiens* (Trad. et commentaire), Paris, 1921 CCCXXXIX
ZELLER (E.), *Die Philosophie der Griechen*, Part. III [4] (1903 et 1909) CCCXL

Je regrette de n'avoir pu utiliser l'important ouvrage de P. J. Bonsirven S. J., *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, Paris, 1935, 2 vol. in-8°, qui a paru quand le présent livre était déjà tout entier composé.



INDEX

TABLE DES MATIÈRES

LIVRE II

Les nouveautés et les influences étrangères.

LIVRE III

La réalité de la vie religieuse juive en Palestine.

LIVRE IV

Le Judaïsme hellénistique.

ACHEVÉ D'IMPRIMER

PAR L'IMPRIMERIE BUSSIÈRE A SAINT-AMAND (CHER)

POUR

ALBIN MICHEL, ÉDITEUR, PARIS

LE 19 OCTOBRE 1950.

Dépôt légal : 1950/4e
N° de l'éditeur : 1239

IMPRIMÉ EN FRANCE

L'ÉVOLUTION DE L'HUMANITÉ

(Suite)

• 33. — Charlemagne et l'Empire carolingien, par Louis HALPHEN. — 9e mille.
33 bis. — La civilisation carolingienne, par Louis HALPHEN.
• 34. — La Société féodale. La formation des liens de dépendance, par Marc BLOCH. — 10e mille
• 34 bis. — La Société féodale. Les classes et le gouvernement des hommes, par Marc BLOCH. 10e mille.
35. — Les origines du Monde slave : Slaves, Germains et Byzantins, sous la direction de Paul BOYER, par Pierre CHASLES, GEHNARD, L. EISENMANN, H. GRAPPIN et TESNIÈRE.
36. — L'Islam et Mahomet, par GAUDEFROY-DEMOMBYNES.
37. — L'Islam en marche, par L. BARRAU-DIHIGO.
+ 38. — La Chrétienté et l'idée de Croisade, par Paul ALPHANDÉRY.
39. — La Théocratie et le Saint Empire, par L. KERN.
• 40. — L'Art du Moyen Age et la Civilisation française *(Arts plastiques, Art littéraire)*, par L. RÉAU et G. COHEN. — 7e mille.
• 41. — La Monarchie féodale en France et en Angleterre (Xe-XIIIe siècle), par Ch. PETIT-DUTAILLIS. — 12e mille.
+ 42. — Le début des monarchies modernes en Occident, par DUPONT-FERRIER, J. CALMETTE et PERROY.
43. — Les origines de l'Economie européenne (Ve-XIIe siècles), par Marc BLOCH.
• 44. — Les Communes françaises des origines au XVIIIe siècle, par Ch. PETIT-DUTAILLIS. 5e mille.
• 45. — La Philosophie du Moyen Age, par Emile BRÉHIER. — 10e mille.
46. — La Science, de l'Antiquité au Moyen Age, par PIERRE BRUNET.
46 bis. — La Science du Moyen Age, par Pierre BRUNET.
47. — Les Forces nouvelles dans l'Europe orientale et septentrionale, sous la direction de Paul BOYER.
• 48. — La formation du Génie moderne dans l'Art de l'Occident *(Arts plastiques, Art littéraire)*, par R. SCHNEIDER et G. COHEN. — 7e mille.
49. — L'apparition du Livre, par Lucien FEBVRE.

TROISIÈME SECTION

Le Monde moderne.

50. — L'Italie de la Renaissance, par Aug. RENAUDET.
51. — Les grands courants intellectuels au temps de la Renaissance. L'Humanisme, par L. FEBVRE.
+ 52. — Les religions du XVIe siècle. La Réforme, par L. FEBVRE.
• 53. — Le problème de l'incroyance au XVIe siècle. La religion de Rabelais, par L. FEBVRE. 5e mille.
54. — Monarchies et Empire au XVIe siècle *(Espagne et Europe)*, par L. FEBVRE.
55. — Argent et Bourgeoisie, par L. FEBVRE et X...
56. — L'élargissement du monde. L'Amérique pré-colombienne et la conquête du Nouveau Monde, par J. SOUSTELLE.
57. — L'élargissement du monde. L'Asie du Moyen Age et l'expansion européenne, par P. MASSON-OURSEL.
58. — L'essor de la pensée moderne. Les débuts du Rationalisme, par Abel REY.
59. — L'esprit d'autorité dans la Politique et la Religion, par A. DUPRONT.
60. — La vie de société. La Femme et les Salons, par H. BERR et X...
61. — L'Art, du Baroque au Classicisme, par J. ALAZARD et H. BERR.
62. — La Pensée au XVIIe siècle. Rationalisme et Expérience, par H. BERR et X...
63. — La vie économique et les transformations sociales, par L. FEBVRE.
• 64. — Louis XIV et l'Europe, par Louis ANDRÉ.
65. — Deux pays de liberté : l'Angleterre, par Léon CAHEN.
65 bis. — Deux pays de liberté : Les Provinces Unies, par X...
66. — L'évolution du Droit privé, par MEYNIAL.
67. — L'évolution de la Pensée scientifique. Les Sciences physiques, par Abel REY.
• 68. — L'évolution de la Pensée scientifique. Les Sciences de la vie *(L'Idée d'Évolution)*, par E. GUYENOT. — 5e mille.
69. — L'évolution de la Pensée scientifique. Les Sciences de l'homme *(L'Idée de Progrès)*, par R. HUBERT.
• 70. — L'Europe française au Siècle des Lumières, par L. RÉAU. — 5e mille.
71. — L'Europe et l'Univers à la fin du XVIIIe siecle par X...

• Volumes parus. + Volumes à paraître prochainement.

L'ÉVOLUTION DE L'HUMANITÉ

(Suite)

72. — Les origines de la Révolution. Causes profondes et causes occasionnelles, par G. LEFEBVRE.
73. — Les caractéristiques de la Révolution, par P. CARON.
74. — Les suites de la Révolution. Napoléon et l'Empire français, par J.-R. de SALIS.
75. — Les suites de la Révolution. Napoléon organisateur, par P. ESMEIN.

QUATRIÈME SECTION

Vers le Temps présent.

● 76. — L'ère romantique. Le romantisme dans la littérature européenne, par P. VAN TIEGHEM.
● 76 bis. — L'ère romantique. Les arts plastiques, par Louis RÉAU. — 5e mille. [5e mille.
+ 76 ter. — L'ère romantique. La musique, par Jean CHANTAVOINE.
77. — Les courants philosophiques au début du XIXe siècle : Idéalisme et Empirisme, par Abel REY et P. DUCASSÉ.
78. — Les Sciences positives : Nature, par Abel REY.
79. — Les Sciences positives : Humanité, par P. DUCASSÉ.
80. — La Bourgeoisie et la conquête des libertés, par S. CHARLÉTY.
81. — La Révolution industrielle, par H. LUC.
82. — La Classe ouvrière : Systèmes et organisations, par X...
83. — La Révolution agricole, par Marc BLOCH.
● 84. — L'Europe du XIXe siècle et l'idée de nationalité, par G. WEILL. — 5e mille.
85. — L'Allemagne nouvelle, par X...
86. — Un Empire libéral : La Commonwealth Britannique, par Y. M. GOBLET.
86 bis. — Les États-Unis, par X...
87. — Le Monde asiatique, par P. MASSON-OURSEL.
● 88. — La Politique coloniale et le partage de la terre, par G. HARDY. — 5e mille.
89. — Les Primitifs et la Civilisation, par R. MAUNIER.
90. — Les progrès de la Démocratie, par S. CHARLÉTY et X...
91. — L'évolution du Droit, par P. ESMEIN.
92. — La Finance et l'Économie mondiale, par Jean-Marcel JEANNENEY
93. — Le Socialisme et le Syndicalisme, par G. PIROU.
● 94. — Le Journal, par G. WEILL. — 7e mille.
95. — La Science au XXe siècle, par Abel REY.
96 — L'Art et la vie moderne, par G. HUISMAN.

Série en préparation

D'UNE GUERRE MONDIALE A L'AUTRE

Séries complémentaires.

LA SCIENCE DANS L'ANTIQUITÉ,
par Abel REY

● Tome 1. — La Science orientale avant les Grecs. — 8e mille.
● Tome 2. — La jeunesse de la Science grecque. — 7e mille.
● Tome 3. — La maturité de la Pensée scientifique en Grèce. — 5e mille.
● Tome 4. — L'Apogée de la Science technique grecque. Les sciences de la nature et de l'homme. Les mathématiques d'Hippocrate à Platon. — 5e mille.
● Tome 5. — L'apogée de la Science technique grecque. L'essor de la mathématique. 5e mille.

EN MARGE DE L'HISTOIRE UNIVERSELLE,
par Henri BERR

● Tome 1. — Les problèmes de l'Histoire. Les origines humaines. Les premières civilisations. Le Miracle grec. L'aube de la Science. — 7e mille.
+ Tome 2. — Rome et la Civilisation romaine. Celtes et Germains. Perse, Chine et Inde. Pensée orientale et Science occidentale.

TABLES

● Volumes parus. + Volumes à paraître prochainement.

IMPRIMÉ EN FRANCE